تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلاطون







الأستاذ الدكتور

محمد على أبو ريان

تاريخ الفكر الفلسفى

الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون



تاريخ الفكر الفلسفي

الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون

دكتور
محمد علي أبو ريان
أستاذ كرسي الفلسفة وتاريخها
كلية الآداب جامعة الإسكندرية

الطبعة الثانية
2014

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

تقديم الكتاب [1]

للأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندى

أستاذ الفلسفة ومناهج البحث بجامعة الإسكندرية

لا يمكن للفلسفة أن تنفصل عن تاريخها كما ينفصل العلم عن تاريخه الطويل العريق: فنحن ندرس العلوم الموضوعية دون دراسة لتاريخها وتطورها، إذ العلم ينسى ماضيه فى كل خطوة يخطوها إلى الإمام، وقوانينه التى نتعلمها منه مجردة عن ماضيه لأننا ندرسها فى ذاتها بغض النظر عن العصور التى ظهرت فيها والأشخاص الذين اكتشفوها، وكل اصطلاح من اصطلاحات العلم إنما نكتفى فى إدراك معناه بالاستعمال الذى نجده له فى المعادلات أو القوانين التى يدخل الاصطلاح فيها، وذلك بغض النظر عن نشأته وتطوره خلال تاريخه، وبالجملة إنما العمل التقدم شيء معاصر دائما وكأنه لا ماضى له: وتاريخه الطويل العريض ليس جزءا من موضوعه.

أما فى العلوم الإنسانية وعلى رأسها الفلسفة، فإن الموقف من تاريخها يختلف تماما عن العلوم الموضوعية، وفى الفلسفة بالذات يصبح تاريخ دراستها ومذاهبها وتأثر الفلاسفة بعضهم ببعض وتطور مفهومات الاصطلاحات الفلسفية من مدرسة إلى أخرى أو من جيل إلى آخر، يصبح كل هذا هو الدراسة الفلسفية بالذات بحيث لا ترى فارقا بين الفلسفة وما يمكن أن تكون تاريخا لها: إذ كل مسألة فلسفية عندما نعالجها فلسفية صادقة إنما تثير تاريخها بأكمله، وتجد حلها الحقيقى فى إثارة كاملة لذلك التاريخ يتحدد فى إطارها موقفنا الحالى من تلك المسألة.

---

(1) الطبعة الأولى.

لذلك كان دائما تاريخ الفلسفة مصدرا هاما جدا من مصادر الفلسفة، كما أن إعادة كتابته أمر ضرورى لتكوين الفليسوف وفى كل تأليف جديد فى تاريخ الفلسفة أضواء جديدة على مسائلها وارتباطاتها فيما بينها ونموها خلال تعاقب الفلسفات

كل هذا جال بخاطرى وأنا أقرأ فصولا من هذا الكتاب الذى بذل فيه مؤلفه جهدا كبيرا متتبعا مصادر الفلسفة اليونانية ونشأة مدارسها ليقف وقفة طويلة عند أفلاطون . والكتاب يشهد بفهم طيب للفلسفة وتتبع صادق لمشاكلها وعرض واضح يقرب الفلسفة إلى طلابها ولا غرابة فى هذا فإن المؤلف قد استكمل تكوينه العلمى على خير وجه فلقد تخرج فى كلية الآداب بجامعة الإسكندرية عام ١٩٤٤ ثم حصل على الماجستير عام ١٩٤٩ ، كما حصل فى الوقت نفسه على دبلوم معهد العلوم الاجتماعية ، وأوفد فى بعثة إلى فرنسا فحصل على دكتوراه الدولة فى الفلسفة من السوربون مع مرتبة الشرف الممتازة عام ١٩٥٥ . وهو يقوم منذ ذلك التاريخ بالتدريس فى كلية الآداب بالإسكندرية وفى الجامعة الليبية ببنى غازى حيث انتدبته تلك الجامعة للتدريس بها ، ومن مؤلفاته أصول الفلسفة الإشراقية ، وهياكل النور للسهروردى، ومذهب أبى البركات البغدادى فى الفلسفة ، وكلها مؤلفات قيمة

وإنى لأرجو أن يحقق المؤلف برنامجه الطويل الذى أعلن عنه فى تقديمه لكتابه الذى بين أيدينا الآن .

د . محمد ثابت الفندى

الإسكندرية فى ٣١ أغسطس ١٩٦١

مقدمة الطبعة الثانية

أقدم اليوم إلى القراء والمختصين فى حقل الدراسات الفلسفية هذه الطبعة الجديدة المنقحة من "تاريخ الفكر الفلسفى" الجزء الأول ، وقد أضيفت إلى هذه الطبعة فقرات جديدة، وخصوصا فيما يتعلق بالأصول الشرقية الفلسفة، وتضمنت كذلك معالجة مستفيضة للجدل الأفلاطونى وارتباطه بموضوع المعرفة الخ ..

وقد رأينا تحقيقا لفائدة الباحثين أن نلحق بالكتاب نصوصا من كتاب ما بعد الطبيعة ، حيث يستعرض أرسطو مذاهب وآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، كما يتعرض لنقد نظرية المثل الأفلاطونية بعد أن يورد النظرية فى صورتها الرياضية

ولا يسعنى وقد ظهر الكتاب فى صورته الجديدة ، إلا أن أشكر من ساهموا فى إصلاح تجاربه وإنجاز فهارسه وأخص بالذكر السيدة المحترمة زوجتى وتلميذى السيد / محمد جلال شرف ، المعيد بقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

ولى وطيد الأمل فى أن يكون لهذا العمل المتواضع أثره فى إلقاء الضوء على تاريخ الفلسفة منذ نشأتها الأولى ، فتعمق بذلك مفاهيمنا الفلسفية ، الأمر الذى يؤدى إلى قيام ثقافة ذات أسس فلسفية راسخة

والله الموافق سواء السبيل .

الإسكندرية فى ٦ مايو ١٩٦٥

المؤلف

د . محمد على أبو ريان

مقدمه الطبعة الخامسة

تظهر هذه الطبعة الجديدة الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى العام فى صورتها المكتملة قبيل بداية العام الجديد ١٩٧٣ م ، وبعد فترة قصيرة من ظهور الطبعة السابقة ، وهى بهذا تسجل ظاهرة صحية فى محيط الثقافة العربية من حيث تزايد إقبال القراء على مؤلفات الفلسفة وهى أعلى مراتب الإنتاج العقلى عمقا وتركيزا ، وذلك بعد أن كاد القلق يعتور النفوس – فى فترة سابقة – بسبب تهافت شباب القراء على كتب الثقافة السطحية الرخيصة التى ينتشر تداولها – فى الغالب – للتسلية الوقتية وشغل أوقات الفراغ

وقد بذلنا بعض الجهد فى تعديل العبارات وفى تصحيح الأخطاء المطبعية الواردة فى الطبعة السابقة ، كما أضفنا مادة جديدة إلى بعض نصوص الكتاب ولا سيما فى الفصل الثامن الذى يتناول موضوع السياسة عند أفلاطون

أما باقى أجزاء سلسلة تاريخ الفكر الفسلفى العام – الذى يعد هذا الكتاب باكورتها – فقد أعددنا طبعات جديدة لها وبصفة خاصة فيما يتعلق بالجزئين الخاصين بالفلسفة الإسلامية حيث تم إجراء تعديلات جوهرية عليهما ، وسيظهر الجزء الأول منهما مشتملا على المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ثم نشأة علم الكلام وتطوره وأخيرا تاريخ الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى ابن رشد أما الجزء الثانى فقد أفردناه لدراسة التصوف الإسلامى

وسيتم طبع الجزأين في وقت قريب إن شاء الله

ونحن نأمل أن تخرج الطبعات الجديدة من السلسلة وقد اكتملت مادتها وكذلك موضوعاتها التى أشرنا إليها فى مقدمة كتابنا هذا

ولا يسعنا بعد إنجاز هذه الطبعة الجديد إلا أن نتوجه بالشكر والحمد لله العلى القدير الذى وهبنا القدرة على القيام بهذا الجهد — فى معترك العمل ومشاكله — خدمة لطلابنا والقراء من عشاق الثقافة العميقة الجادة

والله ولى التوفيق

الإسكندرية فى نوفمبر ١٩٧٢

د . محمد على أبو ريان

مقدمة الطبعة الرابعة

لا يسعنى وأنا أتقدم بهذه الطبعة الجديدة للجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفى إلا أن أذكر بالفضل إقبال طلبتى فى عديد من الجامعات العربية على تناول مادة هذا الكتاب بالدراسة والتحليل والاسهام معى وعن وعى وإدراك فى مناقشة مفاهيمه الأمر الذى شجعنى على المضى فى إخراج الأجزاء التالية من هذا السفر الكبير الذى يوشك أن يضم بين دفتيه تاريخ الفكر الفلسفى العام منذ نشأته إلى اليوم.

فقد صدر الجزء الثانى من هذه السلسلة عن أرسطو والمدارس المتأخرة ، والجزء الرابع [1] عن علم الكلام والتصوف الإسلامى والجزء الخامس عن الفلسفة الإسلامية . أما الجزء السادس فقد اختص بالفلسفة الحديثة المعاصرة

هذا ، ولعلنا لم نكتف فى هذه الأجزاء التى صدرت من تاريخ الفكر الفلسفى العام بتاريخ المذاهب عبر التاريخ فحسب ، بل لقد عولنا على مناقشة مختلفة الآراء والمذاهب ونقد بعضها بطريقة تاريخية مقارنة وذلك بما لا يخرج كثيرا عن أسلوب كتابة تاريخ الفلسفة وحيث يتعين على المؤرخ أن يتحاشى مظنة إبداء وجهات نظر خاصة تضفى صبغة غير موضوعية على عملية التاريخ فى تسجيلها لحركة الفكر عبر الزمان .

واختتم هذه العجالة بتقديم خالص شكرى إلى كل من أسهم فى إخراج هذه الطبعة الجديدة من الكتاب [2]، مع إزجاء تحية من الأعماق إلى طلبتى فى جامعة بيروت العربية الذين أتيحت لهم فرصة استيعاب هذا اللون العميق من الثقافة الإنسانية خلال ثلاث سنوات أمضيتها فى سفارة العلم فى بلادهم العربية الجميلة وفقنا الله إلى ما فيه الخير لأمتنا وسدد خطانا على طريق العلم والإيمان

الإسكندرية فى أول ديسمبر ١٩٧١ المؤلف

---

(١) لم يصدر بعد الجزء الثالث والخاص بالفلسفة المسيحية .

(٢) واخص بالذكر تلميذى وزميلى الدكتور جلال موسى .

مقدمة الطبعة الثالثة

ويعد فهذه مقدمة الطبعة الثالثة من الجزء الأول من تاريخ الفكر الفلسفي تخرج اليوم إلى الباحثين والقراء منقحة ومزيدة في ثوب جديد لتنضم بهذه الصورة إلى مؤلفاتنا الأخرى التي أصدرتها دار المعارف ، التي ما برحت تسهم عن جدارة في نشر ألوان شتى من الأسفار النفيسة فتعمل بذلك على تعميق الجانب المعنوي من حضارتنا العربية الخالدة

هذا وقد أضفنا الجديد إلى مواضع شتى من الكتاب ، ولاسيما فيما يتعلق بدراستنا لأفلاطون ، واعدنا صياغة البحث الخاص بالجدل الأفلاطوني الذي يعد حجر الزاوية في مذهب هذا المفكر المثالي العظيم

وقد صدرت قبل ذلك الطبعة الثانية للجزء الثاني من تاريخ الفكر الفلسفي والخاصة بأرسطو ، ونعد الآن الطبعة الأولى للجزء الثالث عن الفلسفة الهللينية (أفلوطين ومدرسة الإسكندرية الفلسفية).

أما الجزء الرابع من هذه السلسلة فقد ظهر بعنوان " الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ، ونحن بصدد إعداد طبعة جديدة له ، وكذلك فقد اقتضت ضرورات النشر أن تقدم للمطبعة الجزء السادس الخاص بالفلسفة الحديثة قبل إصدار الجزء الخاص بالفلسفة المسيحية ، ونحن نتوجه إلى الله عز وجل أن يهبنا مزيدا من الصحة والعزم على متابعة إخراج أجزاء هذا المؤلف الفلسفي التاريخي العام لنقدم للباحثين ولطلاب الفلسفة صورة كاملة للفكر الفلسفي الخصب عبر تاريخ الإنسانية

تصدير[1]

ليس من شك في أن الحضارات التى أقامها الإنسان على سطح الأرض إنما تستند على دعامتين جوهريتين أساس فكرى وأساس مادى

و إذا كان الوجه المادى للحضارة يعطيها الشكل الظاهر والصورة المرئية المحسوسة فإن الوجه الروحى والفكرى هو الذى يؤسسها ويتعهدها إرهاصات أولية ، فبذرة ينبثق منها الوميض الأول ، فوليد في المهد لم تكتمل له أسباب النضوج والتكامل ، فالفكر إذن هو الذى يعطى للإنسانية معنى وللوجود الإنسانى سندا وتبريرا ، ومهما خيل إلى بعض المغالين فى النزعة العملية أنهم قد يكونون فى غنى عن الفكر العميق فإن هذا الفكر يؤسس بالضرورة تجاربهم ومنافعهم العملية : إنهم كالطفل الذى يقطف الثمار الناضجة ليتغذى بها دون أن يعير الشجرة التى حملت القطاف اهتماماً، فإذا استمر الأفراد على هذا النحو جف النبع الذى منه يرتوون وذبل النبت الذى ينتج القطاف، وتوقف المصنع وانحسر تيار التقدم. فحقيقة الأمر أن النبع والنبت والمصنع لا تنتظم أمورها إلا حسب أفكار تبدأ فروضا ثم تستقيم بالجهد العلمي فتصبح نظريات لا تلبث أن تدخل مجال التطبيق، فيكون منها الثمر الذى يمسك به ويترصده المتشدق بالمنفعة العملية ، غير عابئ بأنه إنما يروى الظمأ من سيال متدفق من نبع صاف رقراق يمثل خير ما فى الإنسان من خير وحق وجمال ألا وهو الفكر

وإذا كان الفكر على وجه العموم هو المحرك الأساسى للنشاط الإنسانى وهو جوهر الوجود الإنسانى فإن الفكر الفلسفى بصفة خاصة، وهو تعميق للمفاهيم الروحية إنما يحتل مركز الصدارة بالنسبة لسائر ألوان النشاط العقلى الأخرى، فالمذهب الفلسفى أن هو إلا تعبير مركز على التيارات الأساسية التى

---

[1] مقدمة الطبعة الأولى .

تؤسس الحضارة وتبني المجتمع وترشده، وهي مشتقة من طبيعته الإنسانية حسب ظروف الزمان والمكان والبيئة والمزاج

فلا يمكن إذن أن ندرس تاريخ الأمم دون أن نتعرض لإنتاجها الفكرى وأن نوجه إليه أكبر مزيد من الاهتمام، و إذا كان التاريخ السياسى والاقتصادى وغير ذلك من ألوان التاريخ، إذا كانت هذه تحمل اللون الخاص للأمة التى يؤرخ لها، فإن التاريخ الفكرى فضلا عن أنه قد يحمل هذا اللون الخاص للأمة التى يزدهر فيها، إلا أنه مع هذا يتميز بطابع فريد وهو أنه قد يتجرد من "المحلية" ليترابط مع غيره من الإنتاج الفلسفى للأمم الأخرى، لأنه إنتاج إنساني يصدر عن عقل الإنسان، والعقل قوة كلية إنسانية عامة تنتهى فى آخر الأمر إلى قوانين المنطق الأساسية ذات الكلية والضرورة والتي يفترض صحتها البدائي والمتحضر، والأسود والأبيض، والطفل والكهل على السواء إلخ .

لهذا كان لزاما على مؤرخي الفلسفة أن يتناولوا التراث الفلسفى على أنه نتاج الإنسانية جمعاء.

وفي هذه السلسلة التى نفتتحها بهذا الكتاب سنحاول أن نسير على ضوء ما أوجزناه من اتجاهات، فنبدأ بالفكر الفلسفي عند اليونان ثم نتناول العصر الهيللينستي ، ثم الفكر الفلسفي الإسلامي، ثم الفكر المسيحي في القرون الوسطى، ثم الفكر فى العصر الحديث، وأخيرا الفكر المعاصر[1]

أما مشكلات الفكر الفلسفى العامة فسنفرد لها كتبا أخرى إن شاء الله وإذا كان الفكر المعاصر فى المجتمع العربى هو امتداد طبيعي للفكر الإسلامى فى عصر النهضة العربية، فإن هذا الفكر الإسلامى قد استمد بعض مقوماته من

---

[1] نذكر فيما يلى الرموز الاصطلاحية التى سنستخدمها فى هوامش صفحات هذا الكتاب وما يليه من أجزاءه إن شاء الله :

المرجع السابق		(ف. س)
سيرد ذكره فيما بعد	=	(م. ب)
ارجع إلى النص الأصلى		راجع
ورد ذكره فيما سبق		(ف. س)

التجربة اليونانية الفلسفية ، لهذا فإن كتابنا هذا إنما يعد فى نفس الوقت مقدمة لا غنى عنها لدراسة الفكر الإسلامى الفلسفى

ولا يفوتنا فى هذا المجال أن نوجه النظر إلى كتاب " تاريخ الفلسفة اليونانية" لأستاذنا المرحوم يوسف كرم فكتابنا الذى تقدمه اليوم هو ثمرة من غرس الأستاذ الكبير وحسبى أن أصل بإنتاجى المتواضع إلى أن يكون رافدا متواضعا من هذا النبع الغزير ؛ فإليه أقدم هذا الإنتاج المتواضع لعله أن يكون تعبيرا صادقا مخلصا عن ولاء التلميذ لأستاذه وتمجيدا لمفكر ممتاز لم يلق التقدير الكافى فى حياته ولعله أن يحظى به مع الخالدين

كما لا يفوتنى أيضا أن أشير إلى شخصية فذة ، وعالم قدير وباحث ممتاز فقدته أسرة الدراسات الفلسفية فى الجامعات العربية فى غضون هذا العام وهو الأستاذ ثابت الفندى على تفضله بتقديم هذا الكتاب إلى القراء

وإنى لآمل أن أكون قد وفقت فى عرض اتجاهات الفكر اليونانى فى هذه الفترة الطويلة منذ بزوغ هذا الفكر إلى مدرسة أفلاطون

والله الموفق إلى سواء السبيل

بنغازى فى يوليو ١٩٦١

محمد علي أبو ريان

مقدمة عامة

أولا : أهمية دراستنا لتاريخ الفلسفة

فى دراستنا الفلسفية ننهج منهجين إما أن نتناول المشاكل الفلسفية فى ذاتها فتعرض لها كموضوعات قائمة أمام الفكر وترد محاولات الفلاسفة لحلها حينئذ فى المركز الثانى من الأهمية بالنسبة للمشاكل نفسها وهذا هو المنهج الأول

أما المنهج الثانى لدراسة الفلسفة فهو تتبع الفكر الفلسفى تاريخيا خلال النتاج الفلسفى للفلاسفة أنفسهم، مع دراسة العوامل المؤثرة فى إنتاج الفيلسوف، وصلاته بعصره، واستفادته من السابقين عليه، وتأثيره فى اللاحقين له ، ونحن فى هذه الدراسة نعتبر الفكر الفلسفى ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية لها أصولها وتطوراتها إلى عصرنا هذا أما تناول المذاهب الفلسفية كوحدة قائمة بذاتها أو فيما يعرف بدراسة المدارس الفلسفية ، هذه الدراسة تعتبر فى الواقع دراسة تجميع بين الاتجاهين الأول والثانى ، ولا نريد أن نتناول هنا بالتفصيل مشكلة الدراسة التاريخية للفلسفة ومدى خضوعها للقواعد المعروفة فى الدراسات التاريخية الأخرى، إلا أننا نكتفى بالإشارة إلى أنه على الرغم من أن هناك صفة لا يمكن إنكارها وهى أن الفيلسوف مهما قيل عن عزلته فإن إنتاجه الفلسفى له أصوله المستمدة من جذور عميقة فى العصر الذى يعيش فيه حتى ولو كان تفكيره قد سبق هذا العصر ، وعلى الرغم من هذا فإن المذاهب الفلسفية حين تتعرض لتفسير معرفتنا بالعالم المحيط بنا ، فإن لهذه المذاهب قوانين خاصة بها ذلك أن مشكلة بعينها قد تتفرع من مشكلة أخرى أو تتداخل معها ، أو أن مذهبا يستدعى ظهور مذهب آخر لنقده أو معارضته، بقطع النظر عن العوامل المحيطة بالفيلسوف

ونلاحظ أن هناك اتجاها عند بعض المعاصرين من المؤرخين إلى بيان ما للعاملين السيكولوجى والاجتماعى من أثر فى الإنتاج الفلسفى ، بل إلى اعتبار النتاج الفلسفى نتاجا اجتماعيا خالصا ، كما يرى واضعوا علم الاجتماع المعرفى Sociology of Knowledgo. ومهما يكن من شيء فإن الدراسة التاريخية للفلسفة هى الأسلوب المبسط والمفصل فى الدراسات الفلسفية

وثمت مشكلة أخرى قد تواجهنا حيث الكلام عن تاريخ الفلسفة ، وهى هل يمكن القول بأن لكل شعب فلسفة خاصة به وتاريخا لهذه الفلسفة ، وأن هناك فلسفة قومية لها طابع مميز عند كل طائفة من البشر ؟ لكى نجيب على هذا التساؤل يجب أن نفرق أولا بين الفلسفة اليونانية التى هى أسلوب خاص من الفكر يخضع لقواعد المنطق، وبين النظرات الفلسفية التى تتناول جوانب مختلفة من الوجود وتعرضها عرضا دون محاولة البرهنة عليها أو إدماجها فى نظام عقلى محكم يخضع للضرورة العقلية، و إذا قصرنا إطلاق لفظ "الفلسفة" على المعنى الأول ، فإنه لا يمكن أن يقال إن لكل شعب نتاجا فلسفيا خاصا به، حتى ولو كان متحضرا، وهذا لا ينفى أن لدى الكثير من الشعوب مصلحين اجتماعيين وأخلاقيين وأنبياء وأولياء، ومهما قيل عن وجود نظرات فلسفية عند الهنود والصينيين فإنها نظرات مشوبة بطابعين هما الطابع الصوفى والطابع الأخلاقى.

فلم يكن للفلسفة الهندية وجود مستقل عن الدين، وإن كان بعض المؤرخين قد حاول أن ينسب إلى الهنود بعض النظريات الفلسفية التى وردت فيما بعد عند فلاسفة اليونان ، ولكن الثابت قطعا أن هذه لم تكن إلا محاولات أولية لم ترق إلى مستوى النضج الفلسفى عند اليونان، وما قيل عن الهنود والصينيين ينطبق على الفكر المصرى القديم[1] رغم أن بعض الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون زاروا مصر وتلقوا العلم فى معاهدها[2].

---

[1] "راجع الفلسفة فى الشرق" ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى – طبعة القاهرة .

[2] سنتناول مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية فيما بعد .

كل هذا لا ينفي أن الفكر الشرقي القديم قد تسرب إلى المحيط العقلي اليوناني، على أن هذه العناصر الشرقية ما لبثت أن امتزجت بالفكر اليوناني، والثابت على أى حال أن نشأة الفلسفة عند اليونان جاءت نتيجة لتطور داخلي في الحياة العقلية عندهم ، فقد تناولوا بالنقد الحر المحايد نظمهم الدينية التي كانت تتمثل في مجموعة من الأساطير الخرافية ، هي في معظمها من نسج الخيال ، وتعرضوا أيضا لتقاليدهم وأخلاقهم وعاداتهم ونظمهم السياسية وأحلوا محلها نظما محكمة لا تخضع إلا لدواعي المنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام Logos.

وقد ظلت هذه الروح اليونانية تؤثر في تاريخ الفكر البشري في مختلف عصور تطوره ، فكان لها أكبر الأثر في قيام الحضارة الغربية الحديثة ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن ننظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها تمهيد للفلسفة الحديثة فحسب ، بل أنها تمثل في ذاتها مذاهب لها قيمتها من الناحية الفلسفية وذلك من حيث أنها تعبير عن حياة الإنسان العقلية في فترة من فترات تاريخه الحضاري ، لاسيما وأن الفلسفة لم تكن بعيدة عن الحياة العامة لليونانيين في ذلك العصر، فقد كان لها مدلولان أحدهما نظري وهو التفسير الفلسفي للوجود، والآخر عملي وهو اعتناق موقف خاص إزاء الحياة اليومية التي يحياها الإنسان من النواحي الخلقية والسياسية والدينية هذا الموقف الخاص يتحكم فيه مبدأ إنساني كان في مركز القداسة عند اليونانيين وهو كفالة العيش في حرية تامة لكل مواطن، أي أن لكل فرد حرية التعبير عن آرائه بالطريقة التي يختارها وكان عدم وجود سلطة دينية جامدة متحكمة من العوامل التي ساعدت على قيام الفلسفة في جو تسوده الحرية الفكرية حيث تمكن الفلاسفة من محاولة تفسير العالم والخلق حسب ما يمليه عليهم فكر حر

مستقل ، وكذلك كان الأمر فيما يتعلق بالأخلاق ، فإن عدم وجود أخلاق قائمة على الدين شجع الفلاسفة على الخوض فى المشاكل الأخلاقية وبذلك حلت الفلسفة محل الدين فى وضع القيم الأخلاقية لحياة فاضلة ولما كانت بلاد اليونان فى ذلك الوقت مسرحاً لقلاقل سياسية وثورات داخلية وانتقاد لسلطة الأرستقراطية الحاكمة لذلك كان على المفكرين الأحرار أن يضعوا الأسس لقيام مجتمع أفضل ، وهذا بالفعل هو ما حاوله كل من أفلاطون وأرسطو .

وخلاصة القول أنه بينما نجد أن فلسفة الوسطى المسيحية والإسلامية وكذلك الفلسفة الحديثة قد نشأت فى جو تشيع فيه السلطات الدينية – مما دعا الفلاسفة إلى مواجهة كثير من المواقف الصعبة ، فتارة يدافعون عن الدين، وطورا يحاولون التوفيق بينه وبين الفلسفة وتارة أخرى يثورون على سلطته أو يتجاهلونه – نجد من ناحية أخرى أن الفلسفة اليونانية قد نشأت حرة طليقة لا أثر لضغط السلطة الدينية عليها ، ذلك أنه لم يكن للدين أثر قوى على الفكر اليونانى فى ذلك العصر

ثانياً : التعريف بمصادر تاريخ الفلسفة اليونانية

نلاحظ أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد الذى وصلتنا كتاباته كاملة تقريبا، وذلك لأن النشاط الأدبى كان عاملا هاما فى حياته الفلسفية، وقد وصلتنا أيضا معظم كتابات أرسطو فيما عدا كتابات شبابه الأول، وكذلك وصلتنا كتابات شيشرون[1] وسنيكا[2] ومارك أوريل[3] وإبكتيتوس[4] وأفلوطين[5] ومن ناحية أخرى نجد أن عددا كبيرا من الفلاسفة لم يدون آراءه، وكل ما نعرفه عنهم ما نقله عنهم فلاسفة متأخرون من أقوال شفوية، وعلى العموم فإن معظم مصادر الفلسفة اليونانية فى الفترة السابقة على سقراط قد فقدت، ولحسن الحظ استن الفلاسفة اليونانيون الذين وصلتنا كتاباتهم سنة سرد الآراء السابقة عليهم وهو ما يسمى Doxographio وسنحاول فى هذا الفصل التعريف بالمصادر الأساسية التى استمد منها المؤرخون مواقف الفكر الفلسفى عند اليونان فتترتب هذه المصادر فى ثلاث مجموعات.

---

(1) شيشرون M.Tullius Cicero فيلسوف رومانى ولد فى ٣ يناير سنة ١٠٦ وكانت وفاته فى ٨ ديسمبر سنة ٤٣ ق.م تأثر بالنزعة التلفيقية ودرس الرواقية والأبيقورية مع ميل إلى الرواقية من الناحية الأخلاقية وقد كان خطيبا مفوهاً شارك فى الحياة السياسية الرومانية راجع : Copleston A : Hist . of philosophy . Lodon 1956 Vol 1 , p . 718

(2) سنيكا seneca فيلسوف أخلاقى رواقى كان وزيرا للإمبراطورية نيرون وتوفى سنة ٦٥ م (م . س) .

(3) مارك أوريل Marcus Aurelius ولد سنة ١٢١ وتوفى سنة ١٨٠ م وهو فيلسوف رومانى تأثر بابكتيتوس وقد أصبح إمبراطوراً رومانياً من سنة ١٦١ إلى سنة ١٨٠ م راجع :
Zoller : Outlines of the Hist of Greek philo p . 271

(4) إبكتيتوس Epectetus فيلسوف رواقى ولد سنة " وتوفى سنة ١٣٨ م وكان عبدا لأحد قواد الإمبراطور نيرون وعندما أعتق تابع حياته فى روما حتى طرد منها مع الفلاسفة فى عهد الإمبراطور دومتيان Domitian فأسس مدرسة فى نيقوبوليس من أعمال أبيدوس .

(5) أفلوطين plotinus فيلسوف الإسكندرية ولد فى مصر سنة ٢٥٢ م توفى فى روما سنة ٢٧٠ (ف . ب) الجزء الثانى من تاريخ الفكر الفلسفى .

المجموعة الأولى من المصادر :

هذه المجموعة تشتمل على ما ذكره الفلاسفة اللاحقون عن السابقين عليهم وكانت مدرسة "ديمقريطس"[1] في القرن الخامس قبل الميلاد أول من اهتم بدراسة المسائل السابقة عليها دراسة منهجية وقلدها في ذلك السوفسطائيون [2] ثم أفلاطون [3] ولكن الذى نعرفه بمعرفة يقينية هي محاولة أرسطو [4] عرض الآراء السابقة عليه بصدد كل مشكلة يعرض لها وقد تبعه في هذا الاتجاه تلميذه ثارفراسطس [5] الذى ألف كتاباً في "آراء الطبيعيين" فيزيكون دوكساى"[6] وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية، ويعد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة في الفترة السابقة على سقراط[7]، وكان في الواقع المصدر الذى استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية بعد ذلك فاعتمد عليه الفيلسوف أيتيوس[8] في كتابه عن الفلسفة الذى أرخ فيه الفلاسفة من أفلاطون حتى عصره، ونقل عن هذا الأخير مؤلف كتاب (حول آراء الفلاسفة الطبيعيين) حوالي سنة ١٦٠ بعد الميلاد وقد نسب خطأ لبلوتارك[9]، وكذلك جمع يوحنا ستوبوى[10] مقتطفات من كتاب أيتيوس في القرن الخامس الميلادي.

---

(١) ديمقريطس Democritus من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ (ف. ب)

(٢) السوفسطائيون Sophists (ف. ب)

(٣) أفلاطون ploto (ف. ب)

(٤) أرسطو Aristoltle (ف. ب)

(٥) ثاوفراسطس Theophrastus أحد تلامذة أرسطو وقد تولى رئاسة المدرسة المشائية بعد سنة ٣٢٢ ق.م وظل رئيسا للمدرسة حتى وفاته سنة ٢٨٨ ق.م تقريبا وقد تابع ثاوفراسطس طريقة في سرد آراء الفلاسفة السابقين عليه فصنف أول مؤلف يونانى يسرد فيه تاريخ الفلسفة اليونانية وسماه الآراء الطبيعية phlscon doxai- أو "آراء الطبيعيين".

(٦) فيزيكون دوكساى : انظر التعليق السابق (٢).

(٧) سقراط Socrates (ت. ب).

(٨) أيتيوس Actius فيلسوف مؤرخ وضع مؤلفة حوالي سنة ١٠٠ ق.م.

(٩) بلوتارك Plutarch of chaeronea ولد سنة ٤٥ م (ف. ب)

(١٠) يوحنا ستوبوى John of stobboi من واضعى التراجم الفلسفية في القرن الخامس الميلادى.

المجموعة الثانية من المصادر :

وهى التى تتناول تاريخ حياة الفلاسفة أنفسهم وهى مصدر عام فى تاريخ الفلسفة وأول من استن هذه الطريقة اتباع المدرسة المشائية ؛ وقد بدأ هذا الأسلوب فى الترجمة لحياة الفلاسفة تلميذ لأرسطو تأثر بالفيثاغورية هو أرستركسين الطارنطى[1] وبينما نجد هذه الترجمات مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصية ، نجد رجال مدرسة الإسكندرية الفلسفية يحاولون التثبت من صحة ما نسب إلى الفلاسفة ، وقد قامت بالفعل فى الإسكندرية حركة عملية لتصحيح المخطوطات القديمة تولاها نخبة من النحويين[2] فى الإسكندرية ثم فى أثينا وروما وأنطاكيا ، وأهم مصدر فى هذه الفترة هو ثبت (كتالوج) لشاعر ومؤرخ إسكندرى يدعى كليماك القوريناثى[3] ونجد أيضاً كتابات ديوجين اللائرسى[4] فى مؤلفاته "حياة وآراء الفلاسفة ، وقد وصلتنا نسخة غير كاملة منه : وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية فى كثير من الحالات ، وقد حاول ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية فى كثير من الحالات ، وقد اتجه تلميذ لكليماك إلى الجمع بين العنصرين القصصى والمذهبى فى التاريخى لحياة الفلاسفة وهناك محاولات أخرى متعددة لرجال مدرسة الإسكندرية نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر محاولة كل من فروفوريوس [5]

---

(1) أرستوكين الطارلطى Aristoronus of Tarentum أدخل بعض تعاليم الفيثاغورية الجديدة فى المدرسة المشائية .

(2) النحويون The Grammurians علماء ومفكرو مدرسة الإسكندرية القديمة الذين وضعوا النصوص القديمة موضع الدراسة والبحث الدقيق .

(3) كليماك القوريناثى Callimeacus of Cyranica من علماء الإسكندرية المتأثرين بارسطو، وضع ثبتا ضخما عن الفلاسفة .

(4) ديوجين اللائرسى Diogenes laert عاش خلال القرن السادس الميلادى ، ألف كتابا عن حياة الفلاسفة ومذاهبهم .

(5) فورفوريوس Prophyyry من تلاميذ افلوطين ٣٠٥/٢٢٣ م شرح بعض كتب ارسطو وبعض محاورات افلاطون واشتهر بأنه أخرج مذهب افلوطين على صورة مجموعة من المقالات أسماها بالتاسوعات ، وهو واضع كتاب إيساغوجى أى المدخل إلى مقولات أرسطو.

ويامبليخوس[1] وضع سيرة أسطورية لفيثاغورس[2] ثم محاولة هرميبوس[3] وضع قاموس الفلاسفة حسب الترتيب الأبجدى.

المجموعة الثالثة من المصادر :

وهى المصادر التى تتناول المدارس الفلسفية أى تلك التى تعرض المشاكل الفلسفية وتبين أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين المدارس المختلفة وأهم ما وصل إلينا بهذا الأسلوب كتابات سوشين [4] الإسكندرى الذى ألف بين ٢٠٠/ ١٧٠ ق.م ثم كتابات ديوقليس المغيترى وملياجر الجدارى الذى ولد حوالى سنة ٨٠ ق.م ، وقد ألف كتابا عن مذاهب الفلسفة وصلنا منه الجزء الخاص بمدرسة أفلاطون والمدرسة الرواقية

وأهم مصدر في هذه المجموعة بعد كتاب ثاوفراسطس على وجه العموم هو كتاب أبولودووس[5] المسمى "بتاريخ المذاهب"، وهو يؤرخ لفترة تنتهى سنة ١١٠ ق.م تقريبا، وهناك مصادر أخرى متعددة مثل كتابات شيشرون وبلوتارك جالينوس الطبيعى[6] وسكستوس إمبريكوس[7] والآباء المسيحيين[8] ويجب أن نشير هنا إلى التعليقات والشروح التى أضيفت إلى مؤلفات الفلاسفة فى الفترة

---

(١) يامبليخوس Lamblicbus من زعماء الفرع السورى للأفلاطونية المحدثة توفى حوالى ٣٣٠م وكان تلميذاً لفورفوريوس .

(٢) فيثاغورس Pythagoras (ف. ب).

(٣) هرميبوس Hermippus of smyrna تلميذ كليماك القورينائى وضع مؤلفه سنة ٢٠٠ ق.م .

(٤) Sotion of Alexandria ألف فيما بين سنة ٢٠٠/١٧٠ ق.م

(٥) ابولودروس Aollodorus وضع تاريخا للفلاسفة تضمن الجزء الأول منه ما وضعه إراستينس) القورينائى عن فلاسفة القرن الثالث ق.م . ثم أضاف إليه تاريخ فلاسفة اليونان إلى حوالى سنة ١١٠ ق.م جـ ٢ .

(٦) جالينوس الطبيعى Galen ١٢٩/١٩٩ م .

(٧) سكستوس امبريكوس Empiricus من الشكاك المتأخرين عاش فى أواخر القرن الثانى أو أوائل الثالث للميلاد (ف.ب)جـ٢

(٨) الآباء المسيحيون المدافعون عن الدين المسيحى فى القرون الأولى من انتشاره .

الأخيرة من العصور القديمة وعلى الأخص فيما يتعلق بمؤلفات المدرسة المشائية، فقد كتب أندرونيقوس الرودسي[1] ملاحظات وتعليقات على كتب أرسطو وتارفراسطس وكذلك شروح الإسكندر الأفروديسي[2]، وشرح سمبليقيوس[3] الأفلاطوني المحدث الذي كتب شرحا على كتاب الطبيعة لأرسطو.

وعلى العموم فقد اقتصرت جهود المدارس الفلسفية في الفترة الأخيرة من العصر القديم على الجمع والتعليق والشرح أو ما يعرف بمحاولات التلفيق والتخير وذلك بعد أن نضب معين الابتكار الفكري ومعنى عصر الفلاسفة الكبار على ما سنرى في الفصول القادمة

---

(1) أندرونيقوس الرودسي Andronicus of Rhpodes عاش خلال القرن الأول قبل الميلاد وكان ترتيبه العاشر بين فلاسفة المدرسة المشائية الذين درسوا في أثينا باستثناء أرسطو.

(2) أسكندر الأفروديسي Alexander Aphrodias من شراح أرسطو درس الفلسفة المشائية في أثينا بين سنة ١٩٨، ٢١١ م (ف. ب).

(3) سمبليقيوس Simplicius من شراح أرسطو (ف. ب)

ثالثا : الفكر السابق على ظهور الفلسفة اليونانية
مشكلة الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية

لقد سبق لنا أن أشرنا فى المقدمة العامة إلى خطل الرأى القائل بإرجاع الفلسفة اليونانية إلى أصول شرقية ، وسنحاول الآن – قبل أن نشرع فى دراسة العوامل الممهدة لظهور الفلسفة عند اليونان – أن نلقى الضوء على الفكرة الخاطئة عن مصادر استمداد الحضارة اليونانية ذلك أن طائفة من المؤرخين يرجعون أصول الحضارة اليونانية إلى الحضارتين البابلية والمصرية القديمة [1]

الحضارة اليونانية القديمة :

وحقيقة الأمر أنه كان ثمة حضارة متأصلة على شواطئ بحر إيجه ، ولهذا السبب فإن الحضارة اليونانية التى أنتجت الفلسفة كانت إحياء لحضارة أيونية أقدم منها ، اهتمت أبلغ الاهتمام بالفن والعلم ، ولهذا فإننا نجد معظم فلاسفة اليونان الأولين منحدرين من أصل أيونى، بل إن عبادة الإله أبولو Apollo قد انحدرت إلى اليونانيين من الشمال[2] عن طريق الآخيين[3] وليس من الشرق أو من الجنوب ، وكذلك الحال فيما يختص بالدين الأولمبى، ويرجع الفضل إلى هذا المصدر فى أن الدين اليونانى لم يكن له طبقة خاصة من الكهنة، كما كان الحال في مصر القديمة مثلا

وليس معنى هذا أن الحضارة اليونانية ظلت بمعزل عن الحضارات القديمة المجاورة لها، بل يجب القول بأنه قد حدثت بعض التأثيرات المتبادلة

---

(1) مثل بول ماسون أورسل ، وول ديورانت ، وسارتون – راجع أسس الفلسفة الدكتور توفيق الطويل ص ٤٧ وما بعدها – الطبعة الرابعة – حيث نجد المؤلف يستعرض آراء المؤيدين والمعارضين ثم يدافع عن وجهة النظر المؤيدة للاستمداد الشرقى . والواقع أن الفكر الشرقى القديم كان مرتبطا بالدين وطقوسه ، ومن ثم فلم يكن متحررا من سلطة الدين والدولة ، وظل تعوزه الروح النقدية الحرة والبرهنة المنطقية المحكمة التى هى عماد الفلسفة وأساس بنائها المذهبى .

(2) راجع Farnell Gults of the Greek States pp. 98

(3) راجع : الإغريق – تأليف كيتو – ترجمة عبد الرازق يسرى ص ١٣

بين هذه الحضارات العريقة ، ولكى نعرف مدى الصلة بين هذه الحضارات الشرقية القديمة والفكر اليونانى، يجب أن نتناول هذا الفكر بالدراسة حتى يتضح لنا مدى تأثير الحكمة الشرقية القديمة على العقل اليوناني وجدير بالذكر أن كتاب اليونان في فترة ازدهار الفلسفة لم ترد فى كتاباتهم أية إشارة إلى أنهم استمدوا فلسفتهم من الشرق وقد كان فى استطاعة هيرودوت مثلا أن يذكر ذلك لو كان قد سمع به ، لأن هذا الإدعاء – إن وجد – سيزيد رأيه المعروف القائل باستمداد الحضارة اليونانية والدين اليونانى من مصر القديمة ، فقد ذكر هيرودوت أن عبادة الإله ديونيسوس، وكذلك عقيدة التناسخ قد جاءت من مصر [1] وهذا أمر غير مقطوع بصحته ، ومع ذلك فإن هاتين الفكرتين لا علاقة لهما بالفلسفة الطبيعية فى المدارس اليونانية المبكرة

مدى تأثير الحضارة المصرية القديمة على الحضارة اليونانية

فإذا رجعنا إلى أفلاطون نجد أنه على الرغم من أنه كان يكن احتراما عظيما لمصر وحضارتها – بعد أن زارها وعرف علومها – إلا أنه يذكر فى الجمهورية [2] وفى القوانين [3] أن المصريين كالفينيقيين من الشعوب ذات النزعة العملية فهم يختلفون عن اليونانيين ذوى النزعة الفلسفية

نشأة الرياضيات فى مصر :

ونجد أرسطو يشير فى الميتافيزيقا [4] إلى نشأة الرياضيات نشأة الرياضيات فى مصر ، ولكنه يستدرك فيذكر أن الرياضات عند المصريين كانت متجهة إلى الناحية العملية فحسب أى إلى الناحية التطبيقية لا النظرية كما

---

(1) Herod . II 49 , 123

(2) الجمهورية (435e)

(3) القوانين (747b)

(4) الميتافيزيقا (A I. 981 B)

يقول بذلك أفلاطون أيضا ، ولو كان أرسطو قد تناهى إليه وجود فلسفة مصرية لأشار إلى ذلك فى استعراضه الفلسفات السابقة عليه

علم الحساب :

و إذا رجعنا إلى أقدم الوثائق [1] التى تسجل مدى فهم المصريين القدماء الهندسة والحساب فإننا لا نجد سوى عمليات حسابية تشتمل على مقاييس وموازين للغلال والفاكهة ، وبعض هذه يتضمن كيفية توزيع عدد من الأشياء علىٰ عدد من الأشخاص ، كتوزيع عدد من الأرغفة أو الجرار الخ وحساب مجموع الأجور الواجب توزيعها على عدد من العمال

وهذا ما أشار إليه أفلاطون بالفعل في القوانين [2] إذ أنه يذكر أن أطفال المصريين الذين كانوا يتعلمون بالحروف مسائل عن كيفية توزيع عدد من التفاح أو الزهور على عدد كبير أو صغير من الناس وهذا الاتجاه هو ما نقله اليونانيون عن المصريين وسموه باللوغسطيقا Logistike .

ولكننا لا نجد عند قدماء المصريين دراسة عملية للأعداد ، وهى ما أسماه اليونانيون بالإرتماطيقا Arithmetike

علم الهندسة :

وكذلك الأمر فيما يختص بالهندسة ، فهيرودرت يذكر أن علم الهندسة عند المصريين ذو نشأة عملية ، فقد كان من الضرورى أن يقيسوا مساحة الأراضى الزراعية بعد انحسار فيضان النيل عنها وقد كانت القواعد التى وضعوها لتحديد مساحة هذه الأراضى لا تصدق إلا إذا كانت هذه الأراضى مستطيلة الشكل . وقد كانت المساحات الزراعية تتخذ هذا الشكل بالفعل ، وبذلك صلحت هذه القواعد لهذه الغاية العملية فحسب وثمت قواعد وضعها

---

(1) مثل ورقة بردى Rhind المحفوظة فى المتحف البريطانى ، وهى من وضع شخص يسمى أحمس وتتضمن بعض قواعد حسابية وهندسية .

(2) القوانين (819b)

المصريون فى الهندسة بخصوص المثلثات ولكنها لم تكن تخرج أيضا عن دائرة الفائدة العملية المباشرة

وقد استفاد اليونانيون من هذا كله ، ولكنهم مضوا شوطاً بعيداً فى سبيل إنشاء علم الهندسة النظرية على يد الفيثاغوريين ، فقد أقام هؤلاء الهندسة على أساس من البرهنة النظرية على قضايا الهندسة العملية عند المصريين ، والدليل على هذا أن معظم مصطلحات علم الهندسة يونانى الأصل

مدرسة الإسكندرية ودورها

ولعلنا نتساءل عن أسباب الخلط الذى وقع فيه المؤرخون بإرجاعهم أصل الرياضة النظرية والفلسفة إلى المصريين القدماء

لقد حدث بعد أن انتشرت الثقافة اليونانية فى مصر عن طريق مدرسة الإسكندرية أن أقدم فيلون على تفسير التوراة مستخدما أساليب وأفكار الفلسفة اليونانية ، وكذلك استخدمها المصريين لتبرير عقيدة أيزيس وأوزوريس Isis and Osiris ونتج عن ذلك أن ظن بعض المؤرخين والفلاسفة اليونانية مستمدة من تعاليم التوراة أو من الدين المصرى القديم ، فنجد نومينيوس الفيثاغررى يذكر " أن أفلاطون ليس سوى موسى ينطق باليونانية ، أى أن فلسفة أفلاطون مستمدة من التوراة ولا شك أن هذا الخطأ الملحوظ إنما يرجع إلى الأحكام التلفيقية غير الدقيقة و التى كان مصدرها الأول مدرسة الإسكندرية فى عهدها المتأخر .

الفن اليونانى والفن المصرى القديم

و إذا كان الفن اليونانى قد تأثر بالفن المصرى القديم ، فإن ذلك لا يعنى أن الفلسفة قد تأثرت هى الأخرى بالعقيدة الدينية عند المصريين ، ذلك لأن الفن تراث مادى من الممكن أن ينتقل من شعب إلى آخر بدون لغة خاصة أما الفلسفة فهى حصيلة الفكر المثقف، ولا يمكن أن تنتقل إلا عن طريق الصحائف المكتوبة أو عن طريق أسلوب المشافهة الدقيق لأنه يستعرض أمورا مجردة ، ولم

يورد المؤرخون اليونانيون ما يثبت أن أحدا من اليونانيين درس اللغة المصرية القديمة دراسة حقيقة تسمح له بأن ينقل عنها علما دقيقا كالفلسفة[1]

الهند والفلسفة

ومع ذلك فإن الدراسة التاريخية لمصر القديمة، قد أثبتت أنه لم يكن لدى المصريين أو الشرقيين عامة فلسفة على النسق الذى ابتكره اليونانيون، وإذا قيل أن الهنود كانت لديهم فلسفة وأنهم أثروا فى الفلسفة اليونانية وأن الفلسفة اليونانية مصدرها الهند ، فإننا نرد على القائلين بذلك بأن الفلسفة الهندية نفسها قد ازدهرت بفضل الفلسفة اليونانية بعد فتوح الإسكندر الأكبر، وقد ظهرت المذاهب الهندية بالفعل في وقت متأخر عن مذاهب الفلسفة اليونانية ولسنا نقصد ما بالفلسفة الهندية تصوف اليوبانيشاد والبوذية، على الرغم من أن الفلسفة الهندية تأثرت بهما أبلغ تأثر .

الثقافة الفارسية :

وأما عن الثقافة الفارسية القديمة ، فإن المراجع التاريخية لا تشير إلى فلسفة خاصة للفرس ، وإن كانت الثنائية الفارسية القائلة بإلهين إله للخير وإله للشر ، أو للنور والظلام — قد شقت طريقها إلى النحل الصوفية اليونانية كالأورفية وغيرها، ومن الممكن أيضا أن نسلم بتسلل بعض الآراء الفارسية إلى الفلسفة اليونانية كفكرة النار المقدسة عند هرقليطس وثنائية أفلاطون بين المحسوس والمعقول أو بين الخير بالذات وعالم الشر أي عالم المحسوسات ولكن يرجع الفضل إلى اليونانيين في صياغة هذه الأفكار في صورة فلسفية محكمة

---

[1] راجع Gomperz : Greek Thinkers Vol , I , P 95

الحضارة البابلية :

أما عن تأثير الحضارة البابلية في الفكر اليوناني ولا سيما فيما يختص بالدراسات الفلكية عند البابليين ، فإن الذى نعرفه عن بابل القديمة ، أن علماءها كانوا يهتمون برصد النجوم لغايات عملية ودينية وسحرية ، أى أن علم الفلك عندهم كان موجها لخدمة " التنجيم " وحساب الطوالع ، على أن الفضل يرجع إليهم فى وضع أول تقويم فلكى ، ولكنه كان غير دقيق

علم الفلك وغايته العملية :

وتكلم البابليون أيضا عن الكواكب ، وحركاتها الظاهرية وعن الخسوف والكسوف ، وأشاروا إلى أن الظواهر العلوية إنما تحدث فى دورات ويلاحظ أن تطور الأرصاد الفلكية عند البابليين ووصولها إلى مرحلة الكمال ، قد حدث بعد عصر الإسكندر الأكبر أى خلال الفترة التى كانت فيها بابل تحت حكم اليونان والواقع أن اليونانيين القدماء الذين بحثوا فى الفلك لم يتلقوا علمهم عن بابل القديمة ، فلم ترد الأسماء البابلية للكواكب إلا فى كتابات أفلاطون . بينما نجد أن الطبيعيين الأوائل من الفلاسفة قد اهتموا بدراسة الكواكب وعلم الفلك

علم الفلك عند اليونانيين :

والثابت أن الفلكيين قد بدأوا دراساتهم مستقلين عن العلم البابلى ، وأن هذه الدراسات قد استكملت ونضجت فى مدرسة الإسكندرية

ويرجع الفضل إلى اليونانيين قد اكتشاف كروية الأرض ، وكيف أنها غير محمولة على شئ ، وكذلك فقد وضعوا النظرية الصحيحة التى تفسر الكسوف والخسوف ، وأثبتوا أيضا أن الأرض مركزا للمجموعة الشمسية ، بل إنها تدور حول المركز مثلها مثل سائر الكواكب الأخرى ، وهذا يبين إلى حد كبير الفرق الشاسع بين علم الفلك عند اليونانيين وأرصاد الفلكيين السابقين عليهم

الخلاصة :

وخلاصة القول أن النظرة اليونانية للظواهر الأرضية أو السماوية كانت تختلف عن نظرة الشرقيين لها فإذا كان الشرقيون قد تجمعت لديهم حقائق وأرصاد كثيرة عن الكون ، فإن الفضل يرجع إلى اليونانيين في صياغة هذه الحقائق بأسلوب علمى مما يسر لهم بعد أن يمضوا فى طريق الكشف والتقدم العلمى

وقد تميز العهد الأول للفلسفة اليونانية بوجود ارتباط وثيق بينها وبين العلم اليونانى وخضوعها لمنهجه ، بحيث كان أوائل الفلاسفة الطبيعيين من بين علماء اليونان المبرزين فى نفس الوقت

التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية

الفلسفة إذن بمعناها الخاص نتاج يونانى أصيل ، على أنها كان يجب أن تخضع لسنة التطور فى نشأتها الأولى فتبدأ إرهاصات وليدة ثم لا تلبث أن تكتمل لها أسباب النضج والتكامل ، وتتفرع إلى مدارس وتيارات تتعارض أو تلتقى خلال تاريخ الإنسانية الطويل .

وقد حدث هذا كله بالفعل فنجد طائفة من العوامل والأفكار الأولية تمهد الطريق شيئا فشيئا حتى يقضى السير إلى ظهور المذهب الفلسفى عند اليونان

١ - هيوميروس :

وكانت الأشعار الهوميرية - وهى أول عمل أدبى فى تاريخ اليونان - أولى الخطوات التمهيدية فى الطريق إلى الفلسفة

ومهما يكن من صحة نسبة هذه الأشعار إلى هوميروس [1] فإن الذى يهمنا فى هذا المجال أن هذه الأشعار ظهرت فى أيونية المسرح الأول لظهور الفلسفة، ونحن نجد صورا من تأثير الحضارة الأيونية القديمة فى هذا العمل الأدبى الخالد ، بل إن هوميروس يستخدم لغة الآخيين ويقال إنه كان ينشد أشعاره فى بلاط أمرائهم، ونجد كذلك أن معظم الآلهة والأبطال الذين رجه إليهم عبارات التعظيم والتمجيد وكانوا من الآخيين [2]

---

(1) ينسب هيلا نيكوس Hallanicus - وهو أحد الكتاب اليونانيين القدماء - هوميروس إلى القرن الثانى عشر قبل الميلاد ، بينما يذكر هيرودوت أنه عاش فى القرن التاسع ق.م . وربما كان رأى هيرودوت أكثر صوابا من الرأى الأول . ولكن بعض النقاد يشكون فى نسبة الإلياذة والأوديسة إلى هوميروس - بل يرون أن الإلياذة من نظم أكثر من شاعر واحد - أما الأوديسة فإن أغلب النقاد يرون أنها ليست من عمل هوميروس " إذ هى ذات طابع مختلف عنها . (راجع : كيتو ، الإغريق ص ٧٢ - ٧٨) .

(2) راجع Ridoway : Early ago of Greeks p . 674 .

وقد ظلت الإلياذة والأوديسة قرونا طويلة أساسا للتربية والتعليم اليوناني، بل لقد سميت هاتان القصيدتان "بانجيل اليونان"، وكان فريق من المنشدين والقصاصين ينتقلون من بلد إلى آخر يتلون مقتطفات من الإلياذة مصحوبة بالشرح والتعليق أفلاطون إلى ذلك في محاورة أيون Ion ولكنها إشارة مليئة بالسخرية والتهكم لأن أفلاطون كان يرفض وجود الشعراء من أمثال هوميروس في مدينته المثلى.

وقد بلغ افتتان اليونانيين بالإلياذة حدا الرجل العادي منهم يحفظ مطلعها[1] عن ظهر قلب. وموضوع هذه القصيدة حرب طروادة، ولكن هوميروس لا يقوم بدور المؤرخ لهذه الحرب التي دامت عشر سنوات كاملة

---

(1) راجع: كيتو: الأغريق (الترجمة العربية) ص ٥٤ - ٦٢ حيث نجد مطلع الإلياذة ومقتطفات منها "انشدى يا ربة الشعر غضب أخيليس Achilles بن بليوس Peleus، تلك الغضبة المدمرة التي جلبت آلاما من الحزن تعد بالألوف، و أطاحت بأرواح أبطال صناديد كثيرين إلى عالم الأموات، وتركت أجسادهم طعمة للكلاب والجوارح، فتحققت إرادة زيوس، ابتدئي حيث بدأ النزاع بين أجاممنون ملك الناس وأخيليس العظيم".

"إن أبولون هو الذي أوقع العداوة بين اجاممنون وأخيليس فأرسل وباء فتك بالجيش لأن اجاممنون بن أتريوس عامل كاهنه باحتقار عندما جاء إلى سفن الآخيين ليدفع لدية ابنته ومعه مال كثير حاملا إكليل أبولون وقد توسل إلى الآخيين جميعا كما توسل إلى قائديهم ابني أتريوس قائلا: يا بني أتريوس ويا أيها الآخيون الآخرون المدججون بأحسن السلاح عسى أن يهبكم الآلهة الذين يسكنون جبل أولمبوس فتح مدينة بريام وأخذ أسلابها والعودة إلى أوطانكم منصورين، أطلقوا لي سراح ابنتي فحسب وهاكم الثمن وأظهروا احترامكم لابن زيوس، أبولون بعيد الرماية!!

عند ذلك هتف الآخيون جميعا: أجل احترموا الكاهن واقبلوا هداياه الفاخرة. لقد هتفوا جميعا ماعدا أجاممنون الذي لم يرقه ذلك فطرد خريسيس بازدراء وقال له بغلظة "لا تدعني يا سيدي أراك الآن أو في أي وقت تتسكع إلى جانب سفننا الجوفاء، وإلا فلن تجد لك نصيرا في صولجانك أو إكليلك المقدس. وإني لن أطلق سراح ابنتك، فستدركها الشيخوخة في بيتي بأرجوس التي تبعد بعدا شاسعا عن بلادها دون أن تنال بغيتك. إنها ستروح وتغدو إلى المنسج كما تأتيني في فراشي ابتعد ولا ترد الجواب وإلا فلن تذهب آمناً معافى".

هذا ما قاله أجاممنون، فخاف الشيخ الكبير وأطاع وسار حزينا بحذاء شاطئ البحر المتلاطم وأخذ يدعو أبولون لكي ينتقم له فنزل هذا الأخير من قمة أوليمبوس مغضبا محنقا وقوسه يتدلى فوق كتفه.. ثم جلس على بعد من السفن وأطلق أحد السهام من قوسه الفضي الرهيب. وأخذ يهاجم قطيع الحيوان والكلاب السريعة ثم صوب حرابه المؤلمة إلى الناس واستمر في إطلاقها حتى أوقدت أكوام كثيرة من الخشب فدعا أخيليس العظيم الناس إلى مجلس الشورى في اليوم العاشر. وقد أوحت إليه بذلك الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء لأنها كانت تحس بالقلق على الإغريق وهي تراهم يموتون، فلما انتظم عقدهم وقف أخيليس العداء السريع وقال "يابن أتريوس أني أعتقد أننا سنرغم - إن نجونا من الموت - على العودة إلى

بل يكتفي بأنه يمس الجانب المأسوى فيها ، وهو يعرضه بوضوح في الأبيات الخمسة الأولى من القصيدة ، حيث يعبر عن إدراكه المليء بالأسى بأن عراكا بين رجلين قد جلب لكثيرين غيرهما العذاب والموت والعار ، وهكذا تحققت خطة زيوس ، كما يقول ، وهو يعني بخطة زيوس إن كل ما حدث في هذه الحرب لم يكن نتيجة الصدفة العمياء، بل كان صادرا عن طبيعة الأشياء ذاتها، اى أن ثمت قانونا وضرورة وراء وقوع الأحداث، وأن هناك وحدة بين الأشياء وأن الحوادث لها أسبابها ونتائجها وأنه يجب التسليم بوجود قوانين خلقية ، وتعد هذه الأفكار خير تمهيد للفلسفة في نشأتها الأولى

ونجد في الإلياذة أيضاً نماذج لشخصيات بشرية تحركها – كقطع الشطرنج – طائفة من الآلهة غير المسئولين ذوى الأهواء المتقلبة ، وهؤلاء الآلهة يتحكمون في أعمال الناس ويهدونهم عن طريق العرافين والأحلام ، وذلك على الرغم من أن هوميروس يصور لنا الأفراد كأنهم مستقلون تمام الاستقلال ومسئولون عن أعمالهم ، بحيث يتحكم العقل في حياتهم وفي مغامراتهم دون تأثير للعواطف أو للإرادة المتقلبة – فالطابع المميز للرجل اليوناني الذى

= وطننا مادامت الحرب والوباء كلاهما قد أخذ في تعكير صفونا معشر الآخيين ، في نفس الوقت هلموا بنا إلى عراف أو كاهن أو قارئ للرؤيا نسأله ، فإن زيوس هو الذي يرسل الأحلام ، فلعله يخبرنا عن مبعث غضب فويبوس أبولون ، فإن كان يرانا قد أخطأنا بسبب نذر أو قربان فرضنا فيه فربما نجانا من الوباء مقابل دخان الحملان والماعز التي نضحي بها " .

هكذا تكلم أخيليس ثم جلس فقام بينهم كالخاس أبرع عراف . إذ كان يعرف ما هم عليه وما كان وما سيكون، فهو الذي سبق له أن أرشد السفن الآخية إلى إيليون بفضل العلم السرى الذى لقنه إياه فويبوس أبوللون ولذلك تكلم عن حسن قصد . وقال :

" أخيليس يا حبيب زيوس لقد امرتني أن أفسر غضب الإله أبوللون الذى يرمينا من بعيد ، ولذلك سأتكلم ، ولكن عليك أن تجعل بيني وبينك ميثاقا وتقسم يمينا بأنك ستهب إلى مساعدتي بالقول والعمل لأنى أعتقد أن رجلا سيغضبه قولي ، رجلا له سيطرة عظمى على كل الإغريق ، كما أن الآخيين يطيعونه كذلك . فحينما يغضب ملك من رجل فإنه يكون أقوى منه بما لا يقاس فهو إن كظم غيظه الآن يحتفظ به في قلبه لينفذه في وقت آخر ، قل لي ما إذا كنت ستحميني " فتعهد أخيليس بحماية كالخاس حتى ولو كان الأمير الذى أشار إليه هو أجاممنون نفسه . وعند ذلك أعلن كالخاس أن أبولين غاضب من أجل المعاملة التى لقيها كاهنه من أجاممنون كما صرح بأن الوباء لن يتوقف حتى تعاد الفتاة لأبيها دون أية فدية بل ومعها قربان مكون من قطيع من الماشية ، هكذا تكلم ثم جلس وعند ذاك قام فيهم البطل أجاممنون بن أتريوس صاحب السيطرة الواسعة وهو غاضب وقلبه الأسود يطفح بالحقد كما كانت عيناه كالنار . المتأججة، ووجه القول إلى كالخاس أولا فنظر إليه نظرة الغيظ =

تصورة أشعار هوميروس هو طابع الحكمة واعتبار الفرد ممتلكا لأزمة مقاديره بيده ، وإذن فنحن نلمح التناقض البين بين هاتين الصورتين للفرد اليوناني في أشعار هوميروس: صورة تجعل منه قطعة شطرنج في يد الآلهة التي لا عقل لها، وصورة أخرى له يسيطر فيها عليه العقل والإدارة الواعية والشخصية المستقلة، وكأن هوميروس يجمع بين نظرة الماضي الأسطورية وما سيتكشف عنه المستقبل من اتجاه إلى غلبة الحكمة والعقل على سلوك الأفراد ونبذ سيطرة الآلهة الهوجاء

= بالشر ، وهو يقول " أنت لم تخبرني عن شيء سار قط يا عراف السوء"، إنك تفرح دائما بالتنبؤ بالشر ، فإنك لم تقل ولم تفعل شيئا قط . والآن الآن تتحدث إلى الأغريق عما يجول بفكر الإله كأنما أرسل بعيد الرماية هذه المحن عليهم كيلا آخذ ثمنا مغريا بدلا من ابنه خريسيس ، فإني أودّ أن أحصل على تلك الفتاة في بيتي لأني أجدها أفضل من زوجتي كليمنسترا التي اقترنت بها .

إن كليمنسترا لن تضارعها في الحسن سواء كان الوجه أو القوام أو الذكاء أو العمل اليدوي ، ومع ذلك فسأعيدها إن كان هذا هو الأفضل ، فإني أفضل أن يعيش الجيش على أن يموت ، ولكن أعطوني جائزة أخرى من جوائز الشجاعة لئلا أكون الإغريقي الوحيد الذي لم ينل جائزة فإن هذا لا يليق وأنتم جميعا ترون أني فقدت جائزتي .

عند ذلك أجابه أخيليس العداء العظيم " يا ابن أتروس العظيم يا أشد الناس طمعا ، قل لي بربك كيف يعطيك الآخيون البواسل جائزة؟ إننا جميعا نعلم أن ليس لدينا مستودع مشترك للثروة فكل الغنائم التي أخذناها من المدن قد وزعت بيننا ولا يصح استردادها من الجيش . أما أنت فعليك أن تسلم هذه الفتاة من أجل الآلهة ونحن معشر الآخيين سنرد إليك الثمن مضاعفا ثلاث مرات أو أربع إن سمح لنا زيوس أن نأخذ أسلاب مدينة طروادة " .

فرد عليه أجاممنون الشديد المراس بقوله " أخيليس يا شبيها بالآلهة أنك وإن تكن محاربا عظيما فلا تحاول أن تخدعني هكذا ، إنك لن تمتاز علي ولن تنال موافقتي ، أتريد مني أن استكين وقد انتزعت مني جائزتي لكي تحتفظ أنت بجائزتك ؟ أتطلب مني أن أعيد هذه الفتاة ، إذن دع الآخيين البواسل يعطونني جائزة تشرح صدري لتكون مكافأة قيمة بدلا منها ، وإذا لم تعطوني إياها فسآخذها بنفسي سآخذ جائزتك أو الجائزة التي مع أجاكس أو أوديسيوس وسأذهب بنفسي وآخذها ، ويستطيع من أذهب إليه أن يغضب إن شاء ، ولكن يمكننا أن نفكر في هذا ذلك في وقت آخر ، أما الآن فإننا سنرسل سفينة سواء في البحر العظيم ونستدعو لها الملاحين ونضع فيها الثيران كما نضع على ظهرها ابنه خريسيس الجميلة ونعهد بقيادتها إلى رجل له سلطة ونفوذ مثل أجاكس أو أيدومنيوس أو أوديسيوس العظيم أو أنت يا ابن بليوس يا أكثر الناس إثارة للرعب لكي تقدموا القربان وتهدئوا من حدة بعيد الرماية .

فحدجه أخيليس العداء السريع وقال له " يا شديد الجشع ويا من لا تخجل أبدا كيف يرضى الآخيون أن يطيعوا أوامرك لهم بالزحف أو بقتال الناس في الحرب ؟ إن مجيئي إلى هنا للحرب لم يكن أهل طروادة هم السبب فيه فلم يكن بيني وبينهم أي نزاع . فهم لم يطاردوا أبقاري أو خيلي قط . ولم ينهبوا المحاصيل من

على أن هذه الصورة الأخيرة للرجل اليوناني تستأثر بالجانب الأكبر من أشعار هوميروس في الإلياذة ، فقد أجاد الشاعر في تصوير الطابع الإنساني ، وأبرز صورة اليوناني العادي الذي كان يحب الحياة ويقبل عليها في مرح ظاهر غير مبال بما كانت تشيعه الأساطير مع خوف وقلق فنراه يمجد الإنسانية - ويمارس ألوان اللذة العامة مؤثرا الحياة على سطح هــذه الأرض

حقولي الفنية التي تمدني بالغذاء في فيتيا فإن بيننا جبالا ممتدة الظلال وبحرا واسعا هادرا ، بل تبعناك يا من لا ضمير له لنفوز من أهل طروادة بالمجد لمنلاوس ولك أيها الكلب ؟ إنك لا تقدر ذلك وأنت الآن تهددني بالمجئ إلي وأخذ جائزتي . لقد كافحت كفاحا مريرا من أجلها وقد قدمها إلي الآخيون .

لعندما يأخذ الآخيون أسلاب مدينة فقد اشتد الدفاع فإن الجائزة التي آخذها لا تكون مثل جائزتك عند ذاك، فإن ذراعي يكافح في غمار الحرب أكثر من ذراعك ، حتى إذا حان وقت توزيع الجوائز فإنك تأخذ أكثرها – أما أنا فأذهب إلى سفني مكدودا من الحرب وقد حصلت على القليل ولكني سأسافر إلى فيتيا. إنه لأفضل كثيرا إلي أن أعود إلى بلدي في سفني التي تمتاز بمقدمها الحاد ، إلي قليل الرغبة في أن أجمع الغنائم من أجلك ثم تطردني ركلا بقدمك بعد ذلك .

فرد اجاممنون ملك الناس عليه بقوله " أهرب فمرحبا بفرارك إن كان هذا ما تريد فإني لن أرجوك أن تبقى من أجلي، إن عندي غيرك ممن يجلونني ، وفوق الجميع زيوس الذي يدبر كل شيء . إني أبغضك أكثر من كافة الملوك الذين يرعاهم زيوس، إنك تحب الكفاح والنزال والحرب ومع أنك رجل قوي فإني أظن هذه القوة هبة من عند الآلهة . إذهب إلى بلدك بسفنك ورجالك . اجعل لنفسك ما تشاء من الأهمية والسلطة بين محاربيك المتشردين . أنت لا قيمة لك عندي كما أني احتقر غضبك ، ولكن أستطيع أن أقول لك ما يأتي إن فويبوس أبوللون سيأخذ مني خريسيس وسأجعلها ترحل في سفينتي مع رجالي ولكنني سأذهب بنفسي إلى فسطاطك وآخذ جائزتك وهي بريسيس الجميلة وستعرف عندئذ أن مقامي أعلى من مقامك ولن يجرؤ شخص آخر على أن يقف مني على قدم المساواة .

هكذا تكلم أجاممنون غير أن كلامه كان فوق ما يحتمله أخيليس ، وقد تمزقت نياط قلبه في صدره المغطى بالشعر الأشعث ، وتردد بين أن يستل سيفه المرهف المدلى إلى جواره ويبعد عنه الآخرين جميعاً ثم يقتل ابن أتريوس وبين أن يضع حدا لغضبه ويهدئ من نفسه . وبينما كانت تجول هذه الأفكار في ذهنه أخذ يستل سيفه الكبير من غمده ، ولكن أثينا نزلت من السماء لقد أرسلتها الآلهة هيرا ذات الأذرع البيضاء بسبب الحب والقلق اللذين كانتا تكنانه له . فوقفت من خلفه وأمسكت ابن بيلوس من شعره البني بحيث ظهرت له وحده فلم يرها أحد سواه فبهت أخيليس ، وكانت عيناه تقدحان بالشرر وخاطبها بهذا الأسلوب الراقي لماذا جئت يا ابنة زيوس حامل الدرع ؟ أجئت لتشاهدي عجرفة أجاممنون ابن أتريوس الدنيئة ؟ ولكني أقولها بصراحة وأعتقد أن هذا ما سيحدث، إن غروره سيكلفه حياته يوما ما " .

وتتابع أحداث القصة فتخبره أثينا كيف أنها جاءت لتطلب إليه أن يهدئ من غضبه وتبلغه أنهما سيقدمان لأخيليس يوما ما في مقابل هذه الإساءة ثلاثة أو أربعة أضعاف ما يأخذه منه أجاممنون .

وقد أطاع أخيليس بالطبع " لأن هذا أفضل " كما قال باختصار . وعادت أثينا إلى أوليمبوس ، أما أخيليس فقد انفجر غيظه في أجاممنون وبدأ بقوله " أيها السكير الذي له وجه كلب وقلب غزال ".

على حياة الآخرة في هاديس ويقول أخيليس بطل طروادة، "إني أفضل أن أكون عبدا على الأرض على أكون ملكا في هاديس".

ونجد في الإلياذة أيضا فكرة ترتيب الآلهة وعلى رأسهم زيوس Zeus وهي فكرة أيونية وعلى الرغم من تصوير هوميروس الآلهة تصويرا بشريا بعيدا عن الحكمة والأخلاق – كما ذكرنا إلا أن إشارته إلى وقوع الأحداث حسب خطة زيوس في حرب طروادة إنما ترمز إلى كبير الآلهة باعتباره مصدر النظام والقانون ، ولما كانت الآلهة هم الصور الرمزية للقوى الطبيعية فيمكن على هذا النحو النظر إليهم من زاوية أخرى غير الزاوية البشرية، بحيث يشيرون في مجموعهم إلى مجموعة العوامل الميتافيزيقية والطبيعية التى تتحكم في حياتنا الأرضية ومعنى هذا أن جميع الظاهر الطبيعية تخضع لقوانين ضرورية، وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر في قيام الفكر الفلسفي عند اليونان، ونلاحظ أيضا أنه على الرغم من ذيوع الأفكار والمعتقدات السحرية، والخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة وخصوصاً عند الطبقات الدنيا في الفترة السابقة على تأليف الأشعار الهوميرية – إلا إننا لا نجد صدى كبيرا لهذه التيارات في أشعار هوميروس وعلى العكس من ذلك – كما سبق أن ذكرنا – نجد تمجيدا للحياة تحت الشمس واعتبار أنها أهم وأحق بالنظر من الحياة الأخرى أو الحياة التي ترتبط أسبابها بالأفكار والآراء الغيبية.

وبالإضافة إلى ما تقدم فإننا نجد في الإلياذة نظرات متفرقة عن الكون ونظامه وطائفة من المحاولات القصصية لمعرفة أصل الشر والخطيئة غير أن هذه الأفكار لم تكن سوى تعبيرات – لا رابط بينها – عن تجارب عملية لا ترقى إلى مستوى التأملات الميتافيزيقية

وعلى أية حال فقد اتضح لنا كيف أن الإلياذة لم تكن عملاً أدبياً فحسب: بل كانت تمهيدا أصيلا لنشأة الفكر الفلسفي عند اليونان من حيث أنها كانت ميدانا لظهور فكرة القانون العام Logos التي ستكون عماد الفلسفة في جميع مراحل تطورها.

٢ – هزيـــــود Hesiod

ننتقل إلى صورة أخرى من صور النتاج العقلي المبكر عند اليونان ونجدها عند هزيود شاعر الملاحم، وهو أول شخصية معروفة في الأدب اليوناني لا نزاع حول حياته وإنتاجه. كان هزيود يشعر بأنه ينتمي إلى عصر متأخر أشد إظلاما من عصر هوميروس، أما عصر الإبطال الذي تغنى به هوميروس فهو يقع في نظر هزيود – بين العصر البرونزي والعصر الحديدي وهو أكثر سموا وإشراقا من هذا العصر الحديدي، وهذا الأخير، أي العصر الحديدي يعتبر بدوره اسمى من عصر هزيود، ومن ثم فقد أدى به تصوره هذا – الذي يجعل من عصره مرحلة تأخر وظلام في تاريخ الإنسانية – إلى أن ينقلب إلى التشاؤم

ولقد كان هزيود يشعر من يقرأه أو يسمعه بأنه إنما يغني لطبقة أخرى غير الطبقة التي توجه إليها هوميروس بأشعاره

فبينما كان هوميروس يوجه أشعاره إلى الأمراء الآخيين ، نجد هزيود يتوجه بها إلى الرعاة والرجال العاديين ، ذلك أن تمجيد الأمراء لم يعد يهم عامة الناس في عصره ، وقد تضمنت أشعار هزيود أيضا طائفة من القصص القديمة ذات الطابع الوحشي المخيف مما كان ينبذه هوميروس ويعرض عن سرده في أشعاره

وأهم ما عرف عن هزيود محاولته في كتاب "أصل الآلهة" إخضاع آلهة الأساطير لنظام واحد، فأدخل في هذا النظام آلهة الآخيين، وقد ذكر هيرودوت أن هوميروس وهزيود قد وضعا نظاما لآلهة اليونان، أوضحا فيه أسماء الآلهة ومراتبهم، ووظائفهم، وقد استطاع عامة الناس من اليونانيين أن يتعرفوا على آلتهم وأن يروهم في صور بشرية من خلال كتاباتهما، غير إننا

نجد فى قصص هزيود عن الآلهة صورا غير معقولة بل ومثيرة للاشمئزاز فى بعض الأحايين، الأمر الذى أدى إلى استخفاف الناس بهم فى نهاية المطاف، وإلى شعورهم بأن هذه الزمرة من الآلهة المارقة لا يمكن أن تشبع مطلبهم الدينى، وتثبت إيمانهم بعدالة السماء، وكان هذا الشعور بالثورة على الآلهة هو الذى أدى إلى حركة الإحياء الدينى التى تمثلت فى ظهور اللاهوتيين

وبالإضافة إلى ما تقدم فإن أشعار هزيود قد تضمنت بذور العلم الأيونى، فنجد لديه فى كتاب " الأيام والأعمال " صورة عن العالم أكثر وضوحا من تلك التى قدمها هوميروس، فهو يرى أن الأرض مستديرة الشكل، وتقع بين حدى النور والظلمة، أما الشمس فإنها تختفى كل مساء وراء سلسلة من الجبال تقع على حدود العالم، وتغطس الشمس فى المحيط لتعود فتظهر من جديد فى اليوم التالى ، وهكذا يتعاقب الليل والنهار، فتظهر من هذا التعاقب الأيام والشهور والأعوام .

أما أصل هذا العالم – كما يرى هزيود – فإنه يرجع إلى خليط غامض Chaos تتكون منه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة يسميها هزيود Eros أى الحب .

يتضح إذن أن هزيود قد أضاف بأقواله هذه الجديد إلى أفكار اليونانيين عن الكون ونظامه ونحن نجد فى كتاباته أولى المحاولات للصياغة المنهجية للآراء، إذ هو يحاول – على حد قوله – الكشف عن الحقيقة، لا سرد الأكاذيب، فهو يقول: "إننا لا نعرف فقط كيف نروى قصصا كاذبة، تبدو كما لو كانت صادقة، بل نعرف كيف نسرد ما هو صادق حينما نريد ذلك".

وعلى العموم، فإن آراء هزيود تتميز بطابعها التشاؤمى، فهو يفترض أن العالم يمر بخمسة عصور، يحدث خلالها تطور تدريجى، إلى أن تختفى العدالة من على سطح الأرض، وقد دفعه هذا الاتجاه فى تفكيره إلى الاهتمام بدراسة الأخلاق

وأخيرا فإن آراء هزيود الطبيعية تجعله همزة الوصل بين كتابات هوميروس والفلسفة الطبيعية عند اليونان

٣ - طبقة اللاهوتيين[1] :

ومما ساعد أيضا على نشأة الفلسفة خلال القرنين اللذين تليا ظهور إنتاج هزيود، ذلك التحول الهام الذى طرأ على الحياة السياسة عند اليونان، إذ أن ظهور شخصية الفرد في الحياة العامة أدى إلى تثبت دعائم الديمقراطية وأدى من ناحية أخرى إلى الثورة على العادات والتقاليد المرعية واستبدالها بنظم أخرى منبثقة من العقل البشرى لإرضاء حاجات الأفراد الشعورية، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن هذا الاضطراب السياسى وتلك الثورة على المفاهيم القديمة قد صاحبهما نوع من القلق والشعور بالخوف من غضب الآلهة مما دفع بالمجتمع اليونانى إلى تلبس أفكار غريبة عليه، كالزهد والاعتقاد فى الخوارق والمعجزات والثقة فى رجال التصوف، فكان هذا إيذاناً بظهور من يسميهم أرسطو بطبقة اللاهوتيين ومنهم أبيمنيدس[2] الكريتى المعاصر لسولون[3] (٥٩٦ أو ٥٩٣) ق.م وهو الذى أقام الطقوس لإنقاذ أثينا من الطاعون، ومنهم فرسيدس[4] الذى أشار إليه أرسطو فى كتاب (دستور أهل ساموس) الذى لم يصلنا ، وقال عنه إنه ادعى النبوة و يقال إن فرسيدس هذا كان على صلة بالفيثاغورية فى نشأتها الأولى ، ويظهر أنه كان على علم بمؤلفات انكسماندريس[5] وعرف له كتاب الكهوف السبعة الذى تأثر به أفلاطون فى محاورة فيدون.

---

(1) طبقة اللاهوتيين Theologians

(2) أبيمنيدس الكريتى Epimenides

(3) سولون Solon

(4) فرسيدس Pherecydes of Syros

(5) أنكماندريس Anaximander

٤ - الأورفية[1]

لم يلبث هذا التيار الصوفي الغريب على المجتمع اليوناني أن أدى إلى ظهور دين جديد هو دين الإله ديونيسوس[2] وقد نشأ هذا الدين في تراقيا وتغلغل فيما بعد في العالم اليوناني والتفى حوله أتباع كثيرون ،وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر في تراقيا اسمه أورفيوس، ونجد أول إشارة إلى أورفيوس عند أفلاطون في " الجمهورية " وفي " المادية " " وأقراطيلوس" "وتيماوس" وفي كتاب " القوانين ويشير أرسطو في كتابة "تكوين الحيوان إلى الأورفية ، ويذكر أن من مبادئها الاعتقاد بأن أعضاء الجسم الحي توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن يتكون الحي نفسه ، وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هي أسطورة نزول أورفيوس إلى الجحيم ، حيث يحصل على إذن للبحث عن زوجته التي فقدها هناك، ولكنه يعود دون أن يكلف نفسه مشقة العناء في استمرار البحث عنها مما يثير تهكم أفلاطون عليه وترى الأورفية أن للبشر طبيعتين: طبيعة خيرة تتمثل في نفس الإنسان ومصادرها ديونيسوس نفسه ، وطبيعة شريرة تتمثل في جسم الإنسان ومصادرها طائفة من الآلهة الأشداء يسمون " بالطيطان " والنفس تظل سجينة في البدن: عقابا لها على خطأ اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة، والنفس أيضا ليست آلة للجسم، ولكي تتطهر من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات في مدى آلاف السنين وهي في طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روحي، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للأتباع والمريدين في عصره، وقد كان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية.

ويلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلى ما عرف فيما بعد باسم مذهب وحدة الوجود؛ ولكنها لم تحاول أن تجد حلولا منطقية لمشكلة التضاد بين

---

(1) الأورفية Orphicism

(2) الإله ديونيسوس Dionisus .

المادة والعقل وبين الله والعالم ، بل إنها على العكس من ذلك قد عبرت فى وضوح عن الثنائية الشرقية فى مظهريها الأخلاقى والدينى، ومن ناحية أخرى كان لسيطرة فكرة التناسخ على أتباع الأورفية أثر كبير فى تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما بعد ، ويمكن القول على وجه العموم إنه على الرغم من تأثير الأورفية و الفيثاغورية على الفكر اليونانى إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم، أمكن معها الفلاسفة أن يتحرروا من تأثيره إلا أننا نجد بعد ذلك فى تاريخ الفلسفة صراعا ظاهرا بين هذه النزعات الصوفية الغريبة على الفكر اليونانى، وبين الاتجاه العقلى المحض الذى يتلاءم مع طبيعة هذا الفكر .

٥ - الحكماء السبعة :

ويمكننا أن نقسم مرحلة التمهيد لظهور الفلسفة اليونانية إلى فترتين:

الفترة الأولى هى فترة ظهور الديانات الشرقية وظهور من كانوا يسمون "باللاهوتيين" أما الفترة الثانية فهى فترة ظهور الأمثال والحكم شعرا ونثرا، وقد نسبت أقوال كثيرة إلى الحكماء السبعة وهى حكم عملية وضعت فى قالب نصائح مثل أعرف نفسك بنفسك) و(من الصعب أن تكون شريفا) و(ستندم إذا دخلت السجن من أجل غيرك) وقد اختلفت الأقوال وتضاربت الروايات حول شخصيات الحكماء السبعة ولكننا نعرف من بينهم سولون المشرع وطاليس الفيلسوف الملطى.

رابعا : المراحل الرئيسية لتطور الفلسفة اليونانية

تبين لنا من استعراضنا للعوامل التي ساعدت على التمهيد لنشأة الفلسفة عند اليونان، أن هذا الإنتاج العقلى الجديد قد جاء ليسد الفراغ الذى شعر به اليونانيون بعد أن انحسرت سلطة الدين وأخذت قيمه وكذلك العادات والتقاليد والمثل الأخلاقية تنهار بالتدريج

وقد بدأ المفكر اليونانى بالنظر فى العالم المحيط به، وكان لزاما عليه أن ينقض الآراء الأسطورية القديمة التى كان أصحابها يدعون أنهم يفسرون بها مظاهر الكون، ثم يقيم مكانها تفسيرا علميا جديدا يخضع لدواعى العقل والمنطق: ثم أخذت مشكلة المعرفة طريقها إلى الظهور فيما بعد، وكان المنطق خير تعبير عن هذه المشكلة، وحينما أهدر السفسطائيون القيم الأخلاقية بعد أن أثاروا موجة عاتية من الشك حول المعرفة وموضوعاتها كان ذلك مؤذنا بمواجهة مشكلة الأخلاق والمعرفة. وكان من الطبيعي – بعد أن تمضى الفلسفة فى طريقها المحتوم – أن يلتقى بها رافدها الأساسى وهو علم ما بعد الطبيعة، حيث تبحث المشكلة الإلهية، وبذلك نجد الفلسفة اليونانية وقد اكتملت مشكلاتها الطبيعية والأخلاقية والإلهية ومبحث المعرفة بعد أن ظهرت كتابات أرسطو. أما الفترة التى تلى أرسطو وتستمر إلى نهاية عهد مدرسة الإسكندرية ، فلم تكن فترة ابتكار فكرى، بل كانت فترة تخير وتلفيق وشروح وتعليقات ، لم تسجل فيها إضافات جديدة إلى ما سبق أن أنتجه العقل اليونانى فى فترة الازدهار

ومما تقدم يتضح لنا أن المرحلة الأولى من مراحل تطور الفلسفة اليونانية هى مرحلة النشأة ، وسنرى أنها تنتهى عند سقراط ، أما المرحلة الثانية وهى مرحلة الازدهار، فإنها تبدأ من سقراط لتنتهى مع اكتمال مذهب أرسطو، وهاتان المرحلتان تتمثل فيهما فترة الابتكار والبناء. أما المرحلة الثالثة وهى المرحل الهللينستية فإنها مرحلة اجترار واقتداء وتتمثل فيها فترة خمود

العبقرية الفكرية اليونانية ، وجمود العقل وانتهاء الفلسفة إلى نوع من الجدل اللفظى العقيم الذى يتسم به عصر الركود

١ – الفلسفة السابقة على سقراط :

امتدت هذه الفترة منذ أوائل القرن السادس ق.م إلى منتصف القرن الخامس ق.م وكان محور التأملات الفلسفية فى هذه الفترة الكون والطبيعة Cosmos ، فهى فلسفة طبيعية تتناول جوانب الكون بالدراسة والتفصيل، وقد وضعت فى مدارسها المبادئ الأولى للدراسات الفلسفية عن الكون، تلك التى تناولها الفلاسفة فيما بعد بالتفصيل، وقد انتهت هذه الفترة بحركة فى الاتجاه المضاد محمل لواءها السفسطائيون واستهدفت "الإنسان" كمركز للدراسات الفلسفية، وكان لحركتهم الفضل الأكبر فى توجيه النظر إلى دراسة الطبيعة الإنسانية من النواحى العقلية والأخلاقية وإثارة اهتمام المفكرين بمشاكل الحياة العملية

٢ – الفلسفة السقراطية :

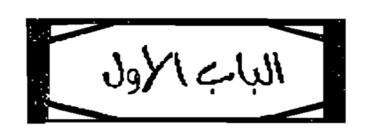
اهتم سقراط بالجانب الأخلاقى فى حياة الإنسان ، إلا أنه بهذا الاتجاه فى الدراسة الفلسفية قد عمل على توجيه النظر إلى الجانب الابستمولوجى فى الفلسفة وقد حاول بعده كل من أفلاطون وأرسطو تقديم الحلول الفلسفية لهذه المشكلات بالإضافة إلى المشاكل الكوزمولوجية التى أثارتها المدارس السابقة على سقراط ، ويقع نشاط هذه المدارس خلال القرن الرابع ق.م

ظهور الفلسفة الهللينستية :

وتنقسم هذه الفترة إلى مرحلتين

الأولى نجد فيها الرواقية والأبيقورية ، إلى جوار الأفلاطونية والمشائية حوالى سنة ٣٠٠ ق.م ونرى كيف ترتبط النظريات الرواقية والأبيقورية بالآراء السابقة على سقراط أما نظريات الرواقيين والأبيقوريين الأخلاقية فسنرى أنها كانت امتدادا – بطريقة ما – لموقف سقراط والقورينائيين والكلبيين

الثانية نلمس فى هذه الفترة سيطرة الفكر اليوناني على الثقافة الرومانية ، ثم ظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية المحدثة ، وكذلك ظهور الأفلاطونية فيما بعد ، وسيطرة التصوف والأفكار الشرقية على نتاج مدرسة الإسكندرية الفلسفية



الباب الأول

ظهور الفكر الفلسفي

الفلسفة السابقة على سقراط
العالم الخارجي محور الفكر الفلسفي

قامت الحركة الفلسفية الأولى عند اليونان على أكتاف أفراد من عائلات كانت لها مراكز ممتازة في المجتمع اليوناني ، لذلك كان هؤلاء الأفراد يشتغلون بالفلسفة إلى جانب ممارستهم للنشاط السياسي ، ومن ناحية أخرى أن الفلسفة في أول عهدها كانت مرتبطة بالعالم فلم يكن ثمت حد فاصل بين التأمل الفلسفي والبحث التجريبي ، وكانت الفلسفة تضم العلوم المعروفة في ذلك الوقت ، ويلاحظ أن الفلاسفة اهتموا في أول الأمر بالظواهر الطبيعية قبل أن يحاولوا تفسير أدوات إدراكنا لهذه الظواهر — أي قبل أن يتناولوا بالبحث الإدراك الإنساني ومشكلة المعرفة

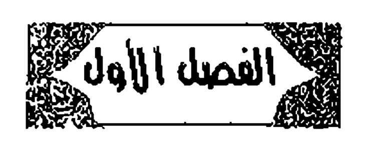
وقد تساءلوا أولا عن حقيقة المبدأ الأول للأشياء وتمثل هذا الاتجاه في المدرسة الملطية عند طاليس وانكسمندريس وانسكيمانس ، وتجددت هذه المحاولة بأسلوب رياضي عند الفيثاغوريين ، ولكن البحث عن المبدأ الأول أثار مشكلات دقيقة عن الوجود واللاوجود ، والثبات والعدم ، والصيرورة والحركة ، فتصدى هرقليطس والمدرسة الأيلية لمناقشتها

أما الطبيعيون المتأخرون فقد حاولوا التوفيق بين هذه الآراء الطبيعيين الأوائل في البحث عن المبدأ الأول للأشياء ، وبعد أن تعمقوا فكرة الصيرورة وأدركوا أن هناك جواهر أزلية هي أصل الموجودات ، حاولوا أن يفسروا اتصال هذه الجواهر وانفصالها وتكاثفها وتخلخلها إلى غير ذلك من محاولات مختلفة ، تمثلت في مواقف كل من أنبادوقليس وديمقريطس وانكساغوراس

، ، ومما يسترعي النظر في مواقف هذه المدارس أنها

أولا تناولت المادة على اعتبار أنها تتضمن في ذاتها الحياة

الأمر الثاني هو أن هذه المدارس لم تحاول التعرض لمشكلة الإدراك الحسي وعلاقته بالفكر إلا في وقت متأخر عند انكساغوراس



الفصل الأول

المدرسة الملطية ونشأة العلم الطبيعي

امتازت هذه المدرسة بنظرتها العلمية للظواهر ، وخصوصا ما كان يتعلق منها بالظواهر الجوية وعلم الفلك ، فقد كان اليونانيون وهم ملاحون مهرة دائمي الملاحظة للجو والنجوم ، وقد أدى بهم التعمق في دراسات الظواهر الجوية إلى محاولة وضع نظريات تفسر نشأتها والتغييرات التي تطرأ عليها ، وقد أحس أرسطو بهذا الاتجاه السائد في كتابات المدرسة الملطية فذكر لنا أنهم – أى أتباع المدرسة الملطية – حاولوا أن يبحثوا عن المادة الأولى التي تكمن وراء الظواهر الطبيعية

و إذا كان طاليس قد ارتأى أن الماء هو مبدأ الأشياء جميعا ، وانكسمندريس قد انتهى إلى القول بأن مبدأ جميع الأشياء هو " اللامتناهي " أو " اللا محدود " وانكسيمانس اعتقد أن هذا المبدأ هو الهواء ،فإن هذه الحلول لم تكن في حد ذاتها حلولاً حاسمة للمشكلة الطبيعية ، على حد قول أرسطو في الميتافيزيقا (١)

طاليس

حياته :

كان طاليس شخصية تجتمع فيها تجربة العالم وفكر الفيلسوف ، وقد ذكر عنه (هيرودوت) أنه تنبأ مرة بكسوف الشمس ، وقد صدقت نبوءته بالفعل عند انتهاء الحرب التي كانت مستعرة بين الليديين والميديين وقد نسبت إلى طاليس عدة أعمال علمية منها وضعه لتقويم زمني واستخدامه للدب الأصغر

---

(١)المقال ١ فصل ٣ ص ٩٨٣

فى اكتشاف خط سير السفن وقيادتها فى البحار، وقد أورد (ديوجين) عن طاليس مجموعة من القصص تبين مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالناحية العلمية

ويقال إن طاليس عاش فى الجزء الأول من القرن السادس ق.م وتوفى (٥٤٦ق.م)

مذهبه :

هل حقيقة أن المبدأ الأول هو الماء كما قال طاليس وأن المحيط هو مصدر كل حياة؟ نذكر أولا أن هذه النظرية نجدها فى صورة ساذجة عند هوميروس وأن كلمة (المحيط) وردت فى كتابات فيرسيدس ، وربما ظن أنه يقصد بهذه الكلمة الإشارة إلى وجود إله لأمواه (جمع مياه) الأرض والسماء. لنتساءل عن السبب الذى دفع بطاليس إلى القول بهذا المبدأ. أدرك هذا الفيلسوف أن الماء ضرورى لحياة الإنسان والحيوان والنبات وأن شيئا ما لا يمكن أن يثمر أو يتوالد بدون الماء ، كما أننا نجد أن البذور الأصلية لجميع الأحياء تحتفظ بقدر من الرطوبة ولكى نفهم الخطوط الرئيسية لمذهب طاليس يجب أن نعرض لقول أرسطو بهذا الصدد ، يذكر أرسطو أن طاليس هو القائل " بأن الماء هو العلة المادية للأشياء جميعا ، وأن الأرض تطفو فوق الماء ، وأن للمغناطيس قوة حيوية وأن العالم ملىء بالآلهة"

فما معنى قول طاليس أن الماء هو العلة المادية للموجودات ؟ يقصد بذلك الإشارة إلى أن الماء هو المادة الأولى الخام لجميع الأشياء ، هذه المادة تتشكل بعد ذلك وتتخذ صورا وهيئات مختلفة ويجب أن نأخذ قول أرسطو هنا بحذر ، ذلك لأنه وضع المشكلة على طريقته وبأسلوبه الخاص ، فلسنا هنا بصدد علة مادية أرسطية ، بل بصدد مادة أولى بسيطة وليست هذه المادة والهيولى الأرسطية ، بل هى شىء يختلف عنها

وقد حاول أرسطو ، وثاوفراسطس ، وسيمبليقيوس بعد ذلك أن يفسروا قول طاليس بالماء كمصدر الأشياء ولكن المؤرخين فيما بعد أخذوا هذه التفسيرات على أنها المذهب الحقيقى لطاليس ، ومن ذلك أيضا أن أرسطو نسب خطأ

لطاليس فكرة متأخرة عنه وهي في الواقع لشخص يسمى هيبون من ساموس، وكان قد قال كطاليس إن الماء مصدر للأشياء، ولكنه أقام مذهبه على أساس فسيولوجي لتأثر الفلسفة في عهده بعلم الأحياء والطب ، على عكس طاليس الذى كانت فلسفته – قسم منها – متأثرة بالميثولوجيا

لنحاول بعد هذا أن نتعرف على منهج طاليس الذى اتبعه للبرهنة على مبدئه. كان يريد أن يصل إلى مبدأ أول مادى يفسر به التغيرات المختلفة التى تطرأ على الظواهر الطبيعية؛ فرأى أن الماء هو العنصر الوحيد الذى يمكن أن يتخذ أشكالا مختلفة ، فقد يتحول هذا السائل إلى مادة غازية ، أو إلى مادة جامدة كالتراب والثلج ، ويذكر طاليس أنه رأى بنفسه كيف تتم هذه التحولات فى الطبيعة ، وكيف أن هذه التحولات تبدأ من الماء لتعود إلى الماء ، فالماء يتحول بفعل الحرارة إلى بخار ، ثم يعود ليتساقط على هيئة مطر ، ثم يتحول بعد ذلك إلى تراب ، كما نشاهد مثلا – على حد قوله فى تكوين الماء لدلتا النيل ، ويحول التراب فيتحول إلى ماء كما نشاهد فى الينابيع الأرضية مثلا ، ومن ناحية أخرى فقط أوحت إليه ظاهرة التبخر القول بأن الرطوبة المتصاعدة من البحر على هيئة بخار هى التى تحتفظ نار الأجسام الإلهية السماوية. هذه إذن خلاصة آراء طاليس وتفسير الطبيعى للوجود

تتناول بعد هذا رأيا آخر ينسبه أرسطو إليه وهو قوله بأن العالم ملئ بالآلهة ، ويفسر أرسطو هذا القول بأن طاليس ربما يعنى بذلك أن للعالم نفسا، مع أن القائل بالنفس الكلية هو أفلاطون ، وقد عاش بعد طاليس بوقت طويل ، وكذلك فسر المؤرخ أيتيوس هذا القول أيضا بأن طاليس كان يقول بعقل للعالم ، وجاء شيشرون أيضا فيما بعد وقال إن طاليس كان يقول بعقل إلهى أوجد الأشياء من الماء، وعلى الجملة فإنه يمكن أن يقال أن هذه العبارة التى وردت على لسان طاليس تعبر عن الاتجاه الذى كان سائدا بين الفلاسفة الطبيعيين

آنئذٍ ،وهو الذى كان يرى فى المادة قوة حيوية دافعة [1] ويمكن من ناحية أخرى النظر إلى هذه العبارة على أنها منسوبة إلى طاليس باعتباره أحد الحكماء السبعة أكثر من كونه مؤسسا للمدرسة الملطية الفلسفية، ومثل هذه العبارة تنسب إلى كثير من الحكماء والفلاسفة ، لذلك لا يمكن الاستناد إليها لتكوين أحكام فلسفية عامة ، وعلى أى حال لسنا ندرى على وجه التحديد هل استطاع طاليس أن يقيم حدودا فاصلة بين المادة الخالقة على صورة الألوهية أو العقل أو نفس العالم ، أما الذى فعله طاليس حقا فهى تلك المحاولة الأولى لإرجاع الظواهر الكونية إلى أصل واحد على أساس منطقى، والنظر إلى العالم على أنه وحدة متناسقة فى الوجود

٢ – انكسمندريس

كل ما نعرفه عن هذا الفيلسوف وصلنا عن ثيوفراسطس الذى ذكر أن انكسمندريس كان صديقا معاصرا لطاليس ، ولكن سمبليقيوس يقول إنه تلميذه وخليفته ، وذكر أيضا أن انكسمندريس يقول بأن "اللامتناهى" هو العلة المادية والعنصر الأول فى وجود الأشياء جميعا ، ورفض القول بأن هذا اللامتناهى ماء أو أى عنصر آخر، إذ أنه فى نظره جوهر مختلف عن كل هذه العناصر ، وهذا اللامتناهى أزلى لا زمن له تصدر عنه كل السماوات والعوالم الموجودة فى هذه السماوات والحركة الأزلية هى أصل هذا العالم ، ولكن انكسمندريس لم يحاول أن يبين علاقة هذه الحركة الأزلية بالحركات اليومية للعالم ، كما فعل أرسطو فيما بعد ، ولم يوضح أيضا حقيقة التغير أو التحول فى المادة ، وهل هو مصدر الأشياء ؟ بل قال فقط أن الأضداد تنفصل شيئا فشيئا عن " الجسم اللامحدود " وهكذا تتكون الأشياء. هناك إذن – على رأى انكسمندريس – شيء أزلى

---

(1) Animisme وهو موقف أو فكرة يرى أصحابها ان الشعور منبث فى جميع أشكال المادة، وأن الطبيعة مليئة بالنفوس التى لا تحل فقط فى الحيوان والنبات بل فى الجماد أيضا.

لا يفنى هو مصدر الأشياء جميعا وترجع إليه هذه الأشياء ، فهو معين لا ينضب ترجع إليه بواقى الموجودات لتعود ثابتة فتصبح موجودات خيرة

والواقع أن موقف انكسمندريس تطور طبيعي لفكرة طاليس ، لقد رأى انكسمندريس أن الماء لا يمكن أن يكون مصدرا لجميع الموجودات ولابد أن تكون العلة الأولى شيئا عاما يقبل التشكلات المختلفة ، كما يقبل الأضداد وإذن فقد قال باللامتناهى السابق على العناصر ، أما هذه المادة اللا محدودة - وهي غير الهيولى التى تكلم عنها أرسطو فيما بعد - فإنها تشتمل على الأضداد، ويظل النزاع مستمرا بين هذه الأضداد، إذ أن كل منها يحاول التغلب على ضده ، فيتغلب الحار على البارد في فصل الصيف مثلا ، ويحدث العكس فى فصل الشتاء ، وينتهى هذا الصراع في الغالب لصلحة أحد الطرفين لمدة موقوته ليعود فيتلاشى فى المادة الأولى أما فكرة صدور عوالم متعددة عن هذا اللامتناهى فقد أثارت مناقشة بين مؤرخي الفلسفة ، فهل تصدر هذه العوالم المختلفة في وقت واحد ، أم أن كل عالم يصدر على حدة ويليه عالم وهكذا ؟ وقد فسر أتيتوس هذه العوالم على أنها الآلهة

٣ - انكسيمانس :

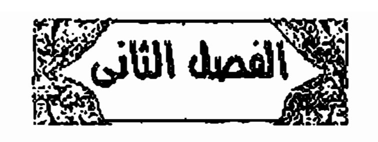
قال عنه ثاوفراسطس إنه كان زميلا ومعاصرا لأنكسمندريس وإنه لم يوافق هذا الأخير على أن الجوهر الأول لامتناه وقال على العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو الهواء [1] ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعا بما فى ذلك الآلهة والموجودات الإلهية وهذا الهواء ليس مرئيا لنا ولكن البرودة والحرارة والرطوبة تجعل من الممكن رؤيته والهواء فى حركة دائمة لأنه لو كان ساكنا لما حدث تغير ما، واختلافه في الموجودات المتكثرة يكون بفعل التكاثف والتخلخل [2]، فعندما يتمدد يتخلخل ويصبح نارا، وعندما يتكاثف يصبح

---

(1) souffle -pneume النفس

(2) condensation and rarefaction التكاثف والتخلخل

ريحـا ، وعندما يتلبد يصبح سحباً، وإذا ازدادت درجة تكاثفه فوق هذا أصبح الماء تـرابا ، و إذا تكاثف هذا التراب فوق ذلك أصبح صخرا وإذن فالتغيرات التي تطرأ على المبدأ الأول هي تغيرات كمية ، وقد قال انكسيمانس أيضا بفكرة تعدد العوالم ، واختلف المؤرخون في تفسير قوله بالهواء كمبدأ أول ، وهل يقصد بهـذا القـول "الله" لأنه أردف صفة الألوهية إلى الهواء ؟ أم أنه يقصد بالهواء ظاهرة طبيعية بحتة ؟ ولكن من المؤكد أنه يتكلم عن الآلهة الذين يأتون إلى الوجـود فـي فترات مختلفة ثم يختفون كما ذكر عنه ذلك القديس أوغسطين فيما بعد وبحمل القول إنه كان لأنكسيمانس تأثير على الفلاسفة فيما بعد وعلـى الأخص علـى الذريين منهم ، وكان مذهبه أيضا نتيجة حتمية وتطورا طبيعيا لآراء المدرسة الملطية ، فهـو يعد بالفعل آخر ممثل لهذه المدرسة ، والمعبر الحقيقي عن نظرياتها في تفسير الكون إذ أن فكرة العناصر الأربعة قد اختمرت فـي عهـده لتصبح فيما بعد التفسير السائد للظاهرات الطبيعية في الوجود.



الفيثاغورية ونشأة العلم الرياضى

الفيثاغورية فلسفة رياضية كونية وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية ، وقد تضاربت الأقوال حول منشئها ومريديها وأصبح من العسير حقا أن نميز بين الحقيقة والخيال فيما يورده المؤرخون من أساطير عنها ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن هذه الجماعة كانت تدين بتعاليم سرية يحرم على أتباعها إذاعتها على الجمهور ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن الفيثاغورية كطريقة صوفية قد تداخلت مع تعاليم الأورفية ولم يكن من الممكن التمييز التام بين تعاليم كل من النحلتين إلا عن طريق ما التزمه الفيثاغوريون من تفسير رياضى للوجود

وثمت أمر لا يجب إغفاله ، وهو أن الفيثاغورية قد جاءت فى موضعها الصحيح من حلقات تطور الفكر الفلسفي عند اليونان ، وذلك أن العقل اليونانى بعد أن اتجه إلى المحسوس الخارجى يتلمس الحقيقة فى ثناياه ، اكتشفت أن هذا المحسوس إنما يخضع لنظام معين وأن الرياضة هى التى تترجم عن هذا النظام ، وكان على الفيثاغوريين أن يقوموا بهذا الدور ، وأن يكشفوا ما تنطوى عليه المحسوسات من نظام وترتيب تمثله الأعداد والخطوط كما سنرى وهنا نجد أن الفلسفة قد تخطت دور الطفولة المبكرة فنفذت إلى صميم المحسوس لتكشف عن حقيقته وتتجاوزه إلى نوع من التجريد الوسط وهو التجريد الرياضى. وسنرى – فيما بعد – كيف تتخطى هذا التجريد إلى درجة أبعد منه مدى عندما تستخدم التجريد الميتافيزيقى فى بحث قضايا الوجود ومشاكله

وإذن فلا يمكن تجاهل الدور الذى لعبته الفيثاغورية فى تاريخ الفلسفة اليونانية رغم ما يحيط بها من أساطير وقصص خيالية

وأهم مصادرنا عن فيثاغورس وطريقته ما أورده الأتباع والمريدون مثل ارستوكسينوس [1] وقد كان على صلة بالطبقة الأخيرة من الفيثاغوريين وذكر عنهم بحمل آرائهم العلمية وثمت طائفة ثانية من المؤرخين للفيثاغورية وهم المعاصرون لفيثاغورث أو الذين خالطوا أتباعه عن كثب ، ومن هؤلاء نجد إكسانوفان الذى ينتقد فيثاغورس بشدة بسبب قوله بالتناسخ [2] وهرقليطس الذى وجه إلى الفيثاغوريين واعتقاداتهم نقدا مريراً وأما أنباذوقليس فإنه يصور فيثاغورث كشخص يفعل المعجزات وتصدر عنه الكرامات الخارقة للطبيعة

أما الطائفة الثالثة من المؤرخين الفيثاغورية فهم المتأخرون ، ونخص الذكر منهم فورفوريوس وبامبليخوس الأفلاطونيين المحدثين ، وكذلك ديوجين اللائرسى وهؤلاء يرسمون لنا صورة أسطورية مكتملة لشخصية فيثاغورس الذى عرفت عنه طائفة من المعجزات والخوارق

ونحن نعرف أيضا أن أفلاطون اهتم بالفيثاغورية سواء من ناحية تعاليمها الرياضية أو من ناحية مبادئها الروحية ، ومع ذلك فقد أشار أفلاطون إلى فيثاغورس فى الجمهورية مرة واحدة [3] حيث ذكر أن فيثاغورس هذا قد اكتسب محبة اتباعه ومريديه ، وأنه كانت له طريقة عرفت عنه وسميت بالفيثاغورية ، وقد كانت موجودة فى عصر أفلاطون

وقد أشار أفلاطون أيضا إلى الفيثاغوريين كجماعة فى موضع آخر من الجمهورية [4] حينما ذكر أنهم يربطون الموسيقي بعلم الفلك ، و بالإضافة إلى هذا نجد أن أفلاطون يورد أسماء بعض الفيثاغوريين فى محاوراته دون أن يشير إلى صفتهم وذلك مثل ايشكراتس ، وفيلولاوس ، وتيماوس ، بل إنه يجعل اسم تيماوس ، عنوانا لمحاورة كاملة عن تكوين العالم الطبيعى ، ويورد فيها

---

(1) Aristoyenos of Taras

(2) يذكر هيرودوت أن فيثاغورس استعار نظرية التناسخ من قدماء المصريين

(3) الجمهورية – الكتاب العاشر ، فقرة 600b

(4) الجمهورية – الكتاب السابع فقرة ٥٢٠

مجمل نظريات العلم الطبيعي في عصره مختلطة بآراء الفيثاغوريين الطبيعية والرياضية

ويبدو أن أرسطو أيضا كان متحفظا في ذكر أخبار الفيثاغوريين وآرائهم رغم أنه ألف رسالة صغيرة عنهم لم يصلنا منها سوى بضع فقرات وهو يشير إلى الفيثاغوريين بقوله " إنهم رجال من إيطاليا يسمون بالفيثاغوريين " ونجده حينما يتعرض لنقد نظرية المثل في الميتافيزيقا ، يرجع نظرية المشاركة الأفلاطونية إلى نظرية المحاكاة الفيثاغورية على ما سيتضح لنا حين الكلام عن نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية

تبين لنا إذن كيف تضاربت الأقوال عن حقيقة مذهب الفيثاغوريين و تعاليمهم ، وقد أشرنا إلى أنهم كانوا يتمسكون بسرية معتقداتهم ، ولهذا لم ترد إلينا كتابات فيثاغورية قديمة تلقي الضوء على آرائهم ، وقد كان فيثاغورس يجرم كتابة أقواله ، ويكتفي بما يلقيه على أتباعه من تعاليم شفوية يتناقلها المريدون ويحتجون بها ويستندون إليها في مواجدهم الروحية ، ولم يتيسر تدوين هذه الآراء إلا في وقت متأخر وفي عهد مدرسة الإسكندرية بالذات

حياة فيثاغورس :

قضى فيثاغورس الشطر الأكبر من حياته الأولى ، في ساموس ، في ظل حكم بوليسكراتيس (٥٣٢ ق.م) وكان أبوه يدعى ميساركوس ، وقد ذكر هيرودوت وغيره من المؤرخين أن فيثاغورس قام برحلات عدة إلى مصر وغيرها من بلاد العالم القديم ، ولكن ستارا من الشك مازال يحيط بهذه الروايات المتضاربة عن أسفار مؤسس الفيثاغورية ، على أنه من المؤكد أن فيثاغورس فر هاربا من طغيان بوليسكراتيس حاكم ساموس – كما يذكر اريستوكسينوس – واستقر به المقام في أقريطونا حيث أسس جماعته الصوفية ، وقد كانت جماعة ذات أغراض دينية في نشأتها الأولى ، فلم تكن تستهدف التدخل في شئون الحكم والسياسة كما ذكر بعض المؤرخين الذين يستدلون على ذلك بما آلت إليه

الطريقة الفيثاغورية بعد ذلك من تدخل في السياسة وحبك للمؤامرات في إيطاليا

وقد كان فيثاغورس – وهو أيوني النشأة – يوجه تعاليمه إلى الآخيين ويدير ظهره للحزب الأرستقراطي مهملا المثل الأعلى الإسبرطي الذى كانت تنشده المدرسة السقراطية ، جاعلا غاية طريقته التطهر والمجاهدة للوصول إلى مرتبة القداسة الروحية ، الأمر الذى نشأ معه تقارب حقيقي بين الفيثاغورية والأورفية ، رغم أن الفيثاغوريين كانوا يتجهون في عبادتهم إلى الإله " أبوللو " بينما كان " ديثيسوس " إله الأورفيين

وعلى الرغم من أن التعاليم الأساسية الفيثاغورية ، كانت ذات طابع ديني بحت كما ذكرنا – إلا أن أتباع هذه الطريقة نشطوا – فيما بعد – على المدن الآخية ، وتدخلوا في شئونها ، فأدى ذلك إلى إحراق بيوتهم وطردهم من إيطاليا حيث توفى سنة ٤٩٦ ق.م على أن اتباعه ما لبثوا أن عادوا إلى إيطاليا بعد ذلك وعاودوا التدخل في شئون الحكم وكان لهم تأثير عظيم في سياسة المدن وتسيير شئونها إلى عهد متأخر

تعاليم الفيثاغوريين :

لقد اختلطت تعاليم الفيثاغوريين الروحية بآرائهم العلمية ونظرياتهم الرياضية ولكن غلبة الاتجاه الرياضي على اتباع هذه المدرسة جعلت المؤرخين يطلقون اسم " فيثاغوري " على المشتغلين بالرياضيات منهم فحسب أما التعليم أو الوصايا الروحية التي عرفت عن هذه المدرسة فأهمها اعتقادهم بوجود نوع من القرابة بين الإنسان والحيوان ومن ثم فهم يحرمون تقديم القرابين الدموية ويمتنعون عن أكل اللحم ، ويذكر بعض المؤرخين أنهم كانوا يمتنعون فقط عن أكل لحم الحملان وثيران الحرث ، وما ذبح على النصب من قرابين مقدمه للآلهة

ومن وصاياهم : امتنع عن أكل البقول – لا تلتقط ما يسقط على الأرض – لا تلمس ديكا أبيض – لا تكسر الخبز – لا تسير فوق عارضة طريق – لا تأكل من رغيف بأكمله – لا تقطف زهرة من أكليل – لا تجلس على كيل – لا تسكن مع عصفور تحت سقف واحد – لا تترك آثار القدر على الرماد المحترق بل سو الرماد لتضيع آثار القدر من على الرماد . عندما تنهض من السرير لا تترك آثار ضغط جسمك عليه .

ويبدو من هذه الوصايا أن الفيثاغوريين قد ضمنوا تعاليمهم الكثير من آراء اللاهوتيين ومحترفي السحر والمؤمنين بالخرافات في عصر ما قبل الفلسفة .

وربما كانت هذه الأقوال الساذجة رموزا لتعاليم باطنية عميقة الجذور مما كان الفيثاغوريون يحتفظون بسريته ويتناقلون فحواه بين الاتباع والمريدين مما يتعذر معه استكناه مدلولاتها العقائدية .

و إذا كان الفيثاغوريون قد وجهوا اهتمامهم الأول إلى الرياضيات والأعداد فكيف يمكن الربط بين أبحاثهم الرياضية وممارستهم لهذه التعاليم التي يغلب عليها طابع الغيبيات والخوارق ؟ إن أرسطو يؤكد أن الفيثاغوريين رغم اهتمامهم بالرياضيات لم يتخلوا قط عن ممارسة الخوارق والمعجزات مثل فرسيدس .

وإذن فقد كانت الطريقة التي أسسها فيثاغورس تجمع بين حياة التقشف والرياضة الروحية والفكر الرياضي ، وكانت عقيدة التناسخ هي محور تعاليم فيثاغورس وعليها تدور مجاهدات الفيثاغوريين وطقوسهم الدينية ومبادئهم الأخلاقية .

١ – عقيدة التناسخ :

لقد سبق الأورفيون الفيثاغوريين في القول بالتناسخ بحيث أننا نشك كثيرا فيما أورده هيرودوت من أن فيثاغورس نقل عقيدة التناسخ عن المصريين القدماء ، إذ أنها كانت منتشرة في البيئة اليونانية قبل أن يعتنقها

الفيثاغوريون ، ولو أن الأورفية قد جلبوها من الشرق كما تذكر المصادر التى تؤرخ نشأة الأورفية وانتشارها في العالم اليونانى

ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظرى فحسب، بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص فى الحياة ،و إذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيون فى الغاية التى يستهدفونها من التناسخ — وهى تحرير النفس من عجلة الميلاد أى من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة ، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية — إلا أننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التى كان يلتزم بها الفيثاغوريون فى هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا أخلاقيا عند الفيثاغوريين.

وقد أشار هرقليطس إلى أن فيثاغورس هو أول من ميز بين أنواع ثلاثة من الحياة: الحياة النظرية والحياة العملية وحياة التأمل والعكوف على الذات [1]: ومهما كانت صور الحياة التى نحياها إلا أننا يجب أن نسلم بأننا غرباء فى هذه الدنيا وإن الجسم الذى يربطنا بها إن هو إلا مقبرة للنفس ، ومع ذلك فلا يجب أن نتخلص من هذه الدنيا بالانتحار فما نحن إلا قطيع فى كنف الإله ، هو راعينا ، ومن ثم فليس لنا الحق فى الهروب بدون مشيئته

ويضرب فيثاغورس مثالا يبين فيه أنواع الحياة الثلاث فيقول أنه يوجد ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماما الأصناف الثلاثة من الناس الذين يهرعون إلى الألعاب الأوليمبية وأخس صنف من هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء وأعلى منهم درجة ، الأفراد المتبارون فى الألعاب ، أما الصنف الثالث وهم الذين يأتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والأسمى مكانة. فكأن الذى يتصدى للعلم بالأشياء ومعرفة الحقائق دون ممارستها يعتبر فى نظر فيثاغورس أسمى فى درجة التطهر من

---

[1] Apolaustic life وقد استخدام أرسطو هذا التقييم الثلاثى فى مباحثه الأخلاقية (م . ب)

جميع أصناف البشر ، فالعلم إذن على مختلف ميادينه هو الصورة المثلى للتطهر، والرجل الذى يهب نفسه للعلم هو المحب للحكمة وهو الفيلسوف الذى حرر نفسه من عجلة الميلاد ، وهكذا ينجح فيثاغورس فى الربط بين تعاليمه الدينية واتجاهه العلمي

ولكن كيف يتم التطهر ؟ أو بمعنى آخر كيف تتخلص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟

يرى الفيثاغوريون أن الحياة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح ، أن يتلقى تدريبا منظما ، وأن يطيل فترات الصمت وأن يستبطن نفسه يوميا ليختبر جوانبها وأهواءها ، ويقول أفلاطون فى فيدون [1] إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلى هو أسمى صور التطهر، وهو أضمن الطرق لتحرير النفس فى حياتها هذه قبل الموت البدنى وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس، وقمع نزوات البدن، ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد، وتتغلب على كل ما له علاقة بالحس والمحسوس ، وقد رتب المتأخرون من الفيثاغوريين لك من النفس والبدن أساليب خاصة للتطهر من المؤثرات الخارجية فتطهير النفس يتم بالموسيقى والعكوف على الدراسات العلمية ، أما تطهير البدن فإنه يتم بممارسة الرياضة الجدية والطب ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن فكرة " الأخوة " التى نادى بها الفيثاغوريون مستمدة من عقيدتهم فى التناسخ ، ذلك أنهم يرون أن الموجودات كلها بما فى ذلك النبات والحيوان والإنسان ترتبط فيما بينها برباط وثيق ، وأنه فى مرحلة الولادات قد تتقمص النفس جسم حيوان أو إنسان آخر أو نبات مثلا . وكان من نتائج مذهبهم هذا أن اعتبرت المرأة فى جماعتهم مساوية للرجل ولها نفس حقوقه ، وكذلك ظهر اتجاه إلى معاملة العبيد معاملة إنسانية ، ومن الناحية الاجتماعية أيضا نجد أن الفيثاغوريين كانوا لا يميزون

---

(1) فيدون فقرة ٦٦ ب

بين الأفراد إلا من حيث مواهبهم ، فهم يصنفون الناس حسب طباعهم ومميزاتهم ، وقد تحقق هذا التدرج بين الناس فى التناسخ ، ذلك أن الصورة الجسدية التى تتخذها النفس فى ولاداتها المتعاقبة تعتمد إلى حد كبير على نوع الحياة التى مارستها من قبل ويرى الفيثاغوريون أن أعلى درجة فى الوجود الأرضى هى درجة " الشاعر المغنى " ويليه فى الدرجة الطبيعى ، ثم " الأمير وبعد أن تمر النفس بجوانب حياة قد تعود مباشرة إلى مقام الغبطة التامة

ويلاحظ أن تبشير الفيثاغوريين بفكرة "التطهر" جعلتهم يقيمون من أنفسهم مرشدين الناس فى حياتهم الروحية ، أو بمعنى آخر موجهين للشعب فى حياته بما حفزهم إلى التطلع إلى الحكم — رغم أنهم كانوا يؤلفون جماعة دينية — وقد كانت لهم بالفعل سيطرة كبيرة على منطقة إيطاليا الجنوبية حتى تغلب عليهم الحزب الديمقراطى فاعمل فيهم القتل والإحراق فأثروا الفرار ثم ما لبثوا أن عادوا ثانية على ما ذكرنا

٢ — آراء فيثاغورس العلمية :

اهتم فيثاغورس بمتابعة الأبحاث العلمية السائدة فى عصره ، وكان اهتمامه موجها ناحية الرياضيات ، إذ كان غرضه من الاشتغال بها مساعدة النفس على التحرر من علائق الحس والمحسوس والتطهر من أدران البدن ، من حيث أن الفكر الرياضى يعتبر نوعا من التجريد العقلى الذى ينصب على دراسة العلاقات الرتيبة بين المحسوسات واستنباط قواعدها ولما كان من المتعذر التمييز بين آراء فيثاغورس نفسه وآراء تلامذته فإننا سنجمل القول فى آراء المدرسة الفيثاغورية فى عهدها الأول الذى استمر إلى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م

ومن أهم آراء هذه المدرسة اعتقاد اتباعها بأن الأعداد مبادئ لأشياء جميعا و أصل طبائعها — ويبدو أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى هذا المبدأ نتيجة لدراساتهم الموسيقية [1]

فقد أدركوا أن تنوع الألحان الموسيقية واختلافها إنما يتوقف على أطوال الأوتار في الآلات العازفة فاستنتجوا أن التوافق أو الانسجام الموسيقى Fi... تحدده نسب رياضية مضبوطة تترجم عن هذه الأطوال وتعين طبقة الموسيقى

وقد أدى بهم هذا الكشف في ميدان الموسيقى إلى أن يتساءلوا

إذا كانت الأصوات الموسيقية يمكن أن ترد إلى إعداد ، فلماذا لا يمكن أيضا أن ترد الأشياء كلها إلى أعداد ؟ أو بمعنى آخر كأنهم يقولون إذا كنا قد نجحنا في رد الأصوات الموسيقية إلى أعداد وهي في آخر الأمر إحساسات صوتية مثلها مثل الإحساسات الأخرى التي تنقل إلينا حقيقة الموجودات الخارجية ، فإنه ليس من العسير أن نجد ترجمة رياضية عن سائر ما نقابله من الأشياء الخارجية ، ذلك أنه توجد حقا أوجه كثيرة للتشابه بين الأشياء والأعداد ، وعلينا أن نكشف عن هذه النسب الرياضية التي نفسر بها الأشياء كما حدث بالنسبة للألحان الموسيقية

ولكن أرسطو قد ذكر أن الفيثاغوريين لم ينجحوا في تطبيق مبدئهم القائل بأن الأشياء أعداد ، واكتفوا بإيراد أمثلة قليلة التدليل على صحة مذهبهم فذكروا مثلا أن العدد سبعة يشير إلى الزمان الحقيقي التام ، والعدد أربعة يشير إلى العدالة والعدد ثلاثة يشير إلى الزواج .

---

(1) اكتشف الفيثاغوريون ما يسمى " بالطبقة " في الموسيقى Octave للمت وسط توافقي أو نسبة توافقية بين ١٢ ، ٦ وهي الثماني ، أما النسبة التوافقية بين ١٢،٨ فهي الخمسي وكذلك النسبة بين ٨ و٦ هي الرباعي ومن ثم فإن الانسجام في الألحان إنما يرجع إلى المتوسط التوافقي octaveالذى كشف عنه الفيثاغوريون . The harmonic stands in close relation to the discovery of the octave

وبذلك ترجم الفيثاغوريون الألحان بلغة رياضية بتطبيق هذه النسب– التي اكتشفوها على أطوال الأوتار التي تصدر عنها الألحان .

وعلى أية حال فإن اكتشاف الفيثاغوريين للنسب الرياضية التى تحدد أطوال الأوتار فى الآلات الموسيقية كان حافزا لهم إلى افتراض وجود مبدأ غير مبادئ (الأعداد) منظم للمادة (الأوتار) أى أن ثمة ثمانية بين صورة ومادة أو بين محدود ولا محدود ، والمحدود هنا هو العدد أو الصورة أما اللا محدود فهو المادة ، وتكلم الفيثاغوريون عن اللامحدود المتنفس مثل أنكسيماندريس ، وأشاروا أيضا إلى أن المحدود هو " النار أما اللامحدود فهو الظلام" فلديهم إذن مبدآن كما يقول بارمنيدس النار والظلام أى المحدود واللامحدود ، وسنرى كيف يستغل أفلاطون هذه الفكرة فى وصفه للمثال بأنه خليط " فى محاورة فيليبوس

وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون ولعالم السماء فلم يسلموا بوجود عوالم لا متناهية كما قال الملطيون ، بل قال أحدهم وهو بترون petron بوجود ١٨٣ عالما مرتبة على هيئة مثلث ، وأشاروا كذلك إلى وجود ثلاثة أجرام سماوية وبينها مسافات ثلاثة تشبه النسب التى اكتشفوها فى الألحان الموسيقية ، وهى الرباعى والخماسى والثماني وبذلك أثبتوا أن ثمت انسجاما بين الأفلاك السماوية الكروية الشكل

وخلاصة القول أنه يرجع إلى الفيثاغوريين الفضل فى بيان كيف أنه يمكن التعبير عن المتصل المكانى بنسب عددية بسيطة ، الأمر الذى أدى إلى توضيح فكرتنا عن الأضداد والتعبير رياضيا وذلك كما فى تمييزنا رياضيا بين الحار والبارد ، والصوت المنخفض والصوت المرتفع

وكذلك يرجع إليهم الفضل فى اكتشاف فكرة الوسط الحسابى والوسط العدل واستخدامها في تعيين السلوك السوى على ما سنرى عند أرسطو .

على أن أقوال الفيثاغوريين بأن الأعداد مبادئ الأشياء لا يعنى أن هذه الأعداد هى الماء والهواء والنار والتراب أى العناصر الأربعة ، ذلك أن العدد كان فى نظرهم شيئا غير الماء الذى قال به طاليس أو اللامتناهى الذى قال به أنكسمندريس، أو الهواء الذى قال به انكسيمانس ، إذ أنه شئ مضاد للمادة

متميز عنها على الرغم من ارتباطه بها ، فهو الذى يحددها ويشكلها ، ويمكن القول بأن الفيثاغوريين قبلوا العناصر التى قال بها السابقون عليهم لا على أنها مبادئ للموجودات، بل على أن لها مبادئ أسبق منها إلى الوجود وهى الأعداد، وقد بحث الفيثاغوريون فى طبيعة هذا المبدأ " العدد" فوصلوا إلى التمييز بين المستقيم وغير المستقيم ، بين الوحدة والثنائية وانتهوا من ذلك إلى العدد عشرة (١٠) وهو عدد مقدس عندهم ، وكانوا يقسمون ببعض هذه الأعداد الداخلة فى تكوين العدد (١٠) مثل (١ + ٢ + ٣ + ٤) وكانوا يضعونها فى نقط على شكل هرمى [1] وقد انتهوا من بحثهم فى العدد إلى التعرض لمشاكل الهندسة ، فرأوا أن الخطوط تتكون من النقط وأن السطوح تتكون من الخطوط ، وأنه من السطوح تتركب الأحجام ، وتكلموا أيضا عن المثلث القائم الزاوية ، ولا يمكن أن نعرف بدقة هل تكلم فيثاغورث عن كروية الأرض أم أن بارمنيدس هو أول من تكلم عنها ، ولكن المعروف أن بارمنيدس هذا كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية ، فيمكن إذن أن يكون قد نقل هذه النظرية عن فيثاغورث

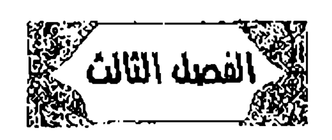
و قد ظل أتباع فيثاغورث يهتمون بالدراسات العلمية مع استمرارهم فى ممارسة عقيدتهم فى التناسخ ، وذلك فى جو من السرية التامة ، وكان منهم مهندسون ورياضيون وأطباء تأثرت بهم المدارس الفلسفية فيما بعد ولا سيما أفلاطون

ويلاحظ من ناحية أخرى أن حياة التقشف والتطهر التى ألزموا أنفسهم بها، وأسلوب المجاهدات الروحية التى عانوها ، وعكوفهم على التأمل والكشف كل هذا كان له تأثيره الواضح فيما بعد على تعاليم الفرق الصوفية من وثنية ومسيحية وإسلامية بحيث أننا نجد بعض الفرق الإسلامية — التى اتسمت مذاهبها بالتيار الباطنى — تضع فيثاغورس فى مرتبة " الحكيم المتألة " كأفلاطون ، وتدخله فى سلسلة أئمة التصوف وأقطاب الطريق [2]

---

(١) العدد عشرة فى شكل هرمى

(٢) راجع مؤلفنا عن أصول الفلسفة الإشراقية الطبعة الثانية دار الطلبة العرب – بيروت ١٩٦٩ .



المدرسة الإيلية وهرقليطس

(نشأة ما بعد الطبيعة)

تتضح أسس مدرسة بارمنيدس إذا رجعنا إلى فلسفة كل من اكسانوفان وهرقليطس .. وذلك أننا نجد فى فلسفة بارمنيدس استمرارا وتطورا لموقف اكسانوفان فى كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، وفى الثبات والحركة ، والوجود والصيرورة ، هذه المشاكل التى تتناولها المدرسة الإيلية بالتفصيل ، ولتخطى بذلك مشكلة المدرسة الأيونية التى كانت تبحث عن العناصر الأولى للوجود المادى

وقد كانت فلسفة بارمنيدس رد فعل معارض لموقف هرقليطس فى التغير الدائم ، ولكن طبيعة المشاكل التى يعرض هرقليطس عن الوجود والتغير جعلته يقترب إلى حد كبير من الطابع العام للمدرسة الإيلية ، كما يقترب فى نفس الوقت من المدرسة الأيونية لقوله بأن النار هى المقوم المادى المحدد للوجود

(١) هرقليطس ٥٤٠ / ٤٧٥ ق.م

ينحدر هرقليطس من أسرة نبيلة فى مدينة أفيسوس وقد تميزت شخصيته بطابع أرستقراطى، فكان يميل إلى العزلة ويضمر الاحتقار العامة وحتى مشاهير التاريخ لم يسلموا من سخريته وانتقاده فقد شنع على هيرودوت وهزيود وفيثاغورس، لأنهم فى نظره يضللون الناس بالخرافات والأساطير ن وكن هرقليطس يرى أن الأساطير الدينية لا تستحق الاحترام والتقديس

وقد أشار بعض المؤرخين إلى أن هرقليطس كان فيثاغورى المذهب قبل أن ينشئ مذهبه الخاص به ،ويستدلون على ذلك من أنه كان تلميذا للفيثاغورى هيبوزسHypposus وأن أفلاطون يشير إلى اسمه بين شخصيات فيثاغورية معروفة، ولكن يامبليخوس فى كتابه عن حياة فيثاغورس " ينكر صراحة انتساب هرقليطس إلى الفيثاغوريين ، ويبدو أن المؤرخين لم يتمكنوا من إعطائنا صورة كاملة من حياة هذا الفيلسوف وذلك لأنه لم يؤلف غير كتاب واحد عن الطبيعة " كما يذكر ديوجين اللائرسى فى كتابة عن حياة الفلاسفة ، وأن هذا الكتاب الوحيد

لم تصلنا منه غير فقرات مقتضبة ، ويقال إنه أهداه إلى معبد أرتميس وأنه قسمه إلى ثلاثة أقسام عن العالم وعن المهارة السياسة وعن اللاهوت

أما أسلوبه فقد كان غامضا مفعما بالرموز والعبارات المبهمة — ولهذا فقد لقب " بالفيلسوف الغامض

مذهبه[1]

يرى هرقليطس أن الأشياء في تغير مستمر ، وأن القانون العام الذى ينظم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر ، فكل شيء في سيلان مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق ، فالإنسان لا يستطيع أن يضع قدمه في نهر واحد مرتين لأن النهر يكون قد تغير بين الخطوتين ونحن موجودون وغير موجودين وكما يوجد

---

[1] آثرنا أن نورد هنا بعض فقرات هامة مما وصلنا من كتابات هرقليطس ، نقلا عن الترجمة العربية لكتاب فيليب ويلرايت عن " هرقليطس في العالم اليوناني " وقد عنى ويلرايت بجمعها وترجمها عن اليونانية ومحاولة تفسيرها لأعطائنا صورة تقريبية عن مذهب هرقليطس . وقد صدرت الترجمة العربية مع تعليقات مستفيضة عن اثر هرقليطس في تاريخ الفكر الفلسفي العام في مؤلف واحد أخرجته دار المعارف للأساتذة : على سامى النشار ومحمد على أبو ريان وعبده الراجحى .

فقرات مختارة من أقوال هرقليطس حسب ترقيمها في الأصل :

أولا : منهج البحث :

٢- ينبغي أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن الكلمة "اللوجوس" عام للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكان لكل منهم عقله الخاص .

٣- إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٩- ينبغي على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠- إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وأن الحكمة تكون في التحدث بالحقيقة والعمل بها ، والاهتمام بطبيعة الأشياء .

١٧- إن الطبيعة تحب أن تختفي .

١٨- إن الإله الذى يتنزل وحيه في دلفي لا يتحدث ولا يخفى شيئا ، لكنه يعطى رموزا

ثانيا : السيلان العام :

٢٠- كل شيء ينساب ولا شيء يسكن ، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات .

٢١- إنك لا تستطيع النزول إلى النهر الواحد مرتين لأن مياها جديدة تنساب فيه باستمرار .

٢٢- الأشياء الباردة تصير حارة ، والحارة تصير باردة ، ويجف الرطب ، ويتحول الجاف إلى رطب .

٢٣- إن الأشياء تجد راحتها في التغير .

الواحد عن الأشياء جميعا كذلك الأشياء تصدر عن الواحد ، والله هو النهار والليل، والصيف والشتاء ، والسلام والحرب والجوع والشبع والنار ، وهي ماهية الأشياء جميعا ، وهذا العالم لم تصنعه الآلهة أو البشر ، ذلك أنه وجد هكذا: وسيستمر هكذا ، وهو نار حية

= ٢٤- الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٦- ينبغي أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل وأن كل الأشياء لابد أن تخضع لجبرية الصراع .

ثالثا : عمليات الطبيعة :

٢٨- هناك مبادلة بين جميع الأشياء والنار وجميع الأشياء كالمبادلة بين السلع والذهب ، وبين الذهب والسلع .

٢٩- إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر ، ولكنه وجد وهو موجود ، سوف يستمر في الوجود ، نارا بدية تشعل نفسها بنسب منتظمة وتخبو بنسب منتظمة .

٣٠- للنار وجهان هما : الجوع والشبع .

٣١- إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ، إنها تتقدم وتتقهقر .

٣٢- أن تغيرات النار هي : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضاً ، ويصير النصف الآخر برقا .

٣٤- النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء .

٤٠- ليس العالم الأكمل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية

رابعا : النفس الإنسانية :

٤٢- النفس هي البحر الذي عنه يصدر كل شيء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسمية ، ثم أنها في حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤- تتبخر النفوس مما هو رطب .

٤٦- النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧- تجد النفوس لذتها في أن تصير رطبة.

٤٩- أن موت النفوس أن تصير ماء ، وأن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك يأتي الماء من الأرض ، وتأتي النفوس من الماء .

٥١- من العسير أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢- ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشتهون تماما .

٥٦- التعصب هو الداء المقدس .

خامسا :في النظرية الدينية :

٦١- ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقي ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .

٦٣- إن ما هو إلهي تخطئه ملاحظة الناس ، وذلك بسبب شكهم .

٦٤- بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة (اللوغوس) فإنهم يجعلون أنفسهم ضدها .

٦٦- إن الخالدين يصبحون فانين ، ويصبح الفانون خالدين وكلاهما يعيش بموت الآخر، ويموت بحياة الآخر .

والسبب الذى دعاه إلى القول بأن النار هي العنصر المكون الموجود هو أنها أقل العناصر ثباتا ، وهو لا يقصد بالنار هنا اللهيب فحسب بل أيضا الدفء والحرارة على وجه العموم ، ولذلك فقد سماها البخار المتصاعد

٧١- إن العدالة سوف تداهم الذين ينسجون الأكاذيب والشواهد المزيفة .
٧٢- إن النار - في تقدمها - سوف تحكم كل الأشياء وتتغلب عليها .
٧٣- كيف يستطيع الإنسان أن يختفى مما لا يمكن أبدا ؟
٧٦- الهائمون ليلا ، السحرة ، الخليعون ن المعربدون ، والمشاركون فى الأسرار ! إن الذى يعتبر بين الناس أسرارا إنما هو طقوس غير مقدسة .
٧٧- إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصابية عروض شائنة ، ولو لم تكن تفعل فى شرف الإله ديونيسوس ، ولكن ديونيسوس ، الذى فى شرفه يهذون ويقيمون أعيادا كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .
٧٨- حين يكونون مدنسين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كذلك الذى يمشى فى الوحل ويغسل نفسه بالوحل ، ولو لاحظه أى من رفاقه ، يتصرف بهذه الطريقة لاعتبره مجنونا (يشير هراقليطس فى هذه الفقرة وفى الفقرتين السابقتين إلى الأورفيين) .
** سادسا : الإنسان بين الناس :
٨٠- التفكير مشترك بين الجميع .
٨١- ينبغى على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلى ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك بين الجميع ، كما تتمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغى أن يكونوا أشد تمسكا ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهى واحد ، يفرض نفسه حسبما يشاء ، ويكفى كل الأشياء ومع ذلك هو أكثر منها .
٨٢- يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .
٨٤- أن شخصا واحدا أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .
٨٥- أن الناس يفضلون شيئا واحد على كل ما عداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتخم الدهماء أنفسهم كالماشية .
٨٨- أن تطفئ الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفئ نارا .
٨٩- من الضجر أن يظل الإنسان يكابد نفس الأشياء محكوما بها .
٩٢- يخدع الناس فى معرفتهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس - بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق .
٩٣- ينبغى أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد .
٩٤- يميز هزيود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم يشبه الآخر .
** سابعا : النسبية والتناقض :
٩٨- أن الاختلاف يجلب الائتلاف ومن الاختلاف يأتى أجمل ائتلاف .
٩٩- بالمرض تظهر الصحة ، وبالشر يظهر الخير بجلبه السرور وكذلك بالجوع يظهر الشبع ، وبالتعب تظهر الراحة
١٠٠- ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .
١٠٤- أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا إذا قورن بالإله : فى الحكمة والجمال وكل شيء آخر .

ولتتكون الأشياء من النار ثم تعود إليها وهكذا ، ولما كان لا يوجد أى شيء ثابت على الإطلاق ، فلا توجد إذن أى صورة باقية ، إذ كل شيء فى تحول مستمر من حالة إلى ضدها فالشيء الواحد يتضمن فى ذاته الأضداد جميعا ، والصراع قانون العالم ، والتنازع أبو الأشياء ، وكل ما يتفرق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ويتحكم القانون الإلهى والقدر والحكمة والبقاء الكلى [1] . فى كل شيء ولو أن هناك تغيرا دائما إلا أن التغير يتم حسب قوانين ثابتة إذ تتغير الأشياء ثم تعود ثانية وتمر العناصر الأولية في تحولاتها بثلاث مراحل أساسية فمن النار يتكون الماء ومن الماء يتكون التراب ، وعلى العكس يعود التراب فيصبح ماء ثم يصبح الماء نارا وجميع الموجودات عرضة لهذا الأسلوب فى التغير

١٠٦- كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة، وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .

١١٠- إننا نخوض ولا نخوض فى الأنهار نفسها .

١١٢- إن العظام التى تصلها المفاصل هى كل متحد وغير كل متحد فى وقت واحد ، ولكى تكون فى اتفاق لابد أن تخالف ، فإن الموافق هو المخالف فالوحدة تأتى من كل الجزئيات الكثيرة، وتأتى كل الجزئيات الكثيرة من الوحدة .

١١٣- إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا أو هرما ، فالمظهر الأول فى كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجئ غير متوقع .

١١٤- إن هزيود الذى يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم يفهم طبيعة النهار والليل لأنها شيء واحد .

١١٥- إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

** ثامنا : الائتلاف الخفى :

١١٦- الائتلاف الخفى خير من الائتلاف الواضح .

١١٨- لا تسمعوا إلى بل إلى الكلمة (اللوغوس) أن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحد .

١١٩- إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لا ترغب أن تسمى باسم زيوس ومع ذلك فهى ترغب .

١٢٠- إن الحكمة واحدة – وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .

١٢١- الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شبع وجوع ، لكنه يخضع للتحولات تماما مثل شمع النحل حيث يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الرائحة الخاصة (التى تنتج بعد الامتزاج) .

١٢٢- إن الشمس لا تتجاوز حدودها ولو أنها فعلت لعزلتها الإيرنيات Erinyas وصيفات العدالة .

١٢٣- كل الأشياء تأتى فى أوقاتها .

****

(١) وهو (Aeon) زوس أو الألوهية كما يرى هرقليطس .

ولكن الموجودات تبدو لنا في الظاهر كما لو كانت ثابتة ، ذلك لأنها تتلقى من جانب نفس المقدار الذى تفقده من جانب آخر ، ويضرب لنا هرقليطس مثلا بالشمس فإنها تتجدد كل يوم ، فما تفقده بالنهار تتلقاه في الليل نتيجة للأبخرة المتصاعدة من البحار إلا أنه إذا ما انتهت الأشياء جميعا إلى النار الأصلية بحيث لا يبقى في العالم سوى النار فإنه بذلك يكتمل دور من أدوار الوجود المتعاقبة ، وتتكرر هذه الأدوار إلى ما لا نهاية حسب قانون ذاتى ضرورى ينتظم الوجود بأسره

والنفس الإنسانية جزء من النار الإلهية ، ولكما كانت هذه النار أكثر جفافا ، كانت أقرب إلى الكمال ، وإذن فالنفس الأكثر جفافا هى أحكم النفوس وأفضلها وعندما تترك النفس الجسم تعود من حيث أتت ، إلى عالم النار ، ومن ثم فإن المذهب لا يعترف بخلود فردى للنفس مادام هناك تغير مستمر

وعلى الرغم مما يترتب على قول هرقليطس بالتغير المستمر من نتائج خطيرة بالنسبة للوجود والمعرفة : إلا أنه يقول مع هذا بأن هناك قانونا عاما باقيا ، وأن القوانين البشرية جميعها يغذيها قانون إلهى واحد ، و إذا ما وثق الإنسان بعدالة النظام الإلهى للعالم حصل له شعور بالرضا وهو ما يسميه هرقليطس"بالخير الأعظم" وكان هذا الفيلسوف يعتقد بأن سعادة المرء ترجع إلى آرائه قبل أى شيء آخر ، ومن آرائه أن مصلحة المجموع تقوم على اتباع القانون ، رغم أنه كان يعارض الديمقراطية ويرى تغليب الإرادة الفردية على رأى المجموع ، وكان يرى أيضا أن المعرفة الإنسانية قاصرة ومحدودة وأنها نسبية ولم يستثنى القيم الأخلاقية من هذا الحكم ، وعلى العموم فإن فلسفة هرقليطس تقوم على خمسة مبادئ هى

١- الوحدة المطلقة للوجود [١] . ٢- التغير الأزلى [٢]

٣- القانون العام [٣] الذى ينظم العالم وظواهره المتغيره .

٤- الصراع الدائم [٤] بين جميع الموجودات

---

[١] Marcocosm

[٢] Flux (panta rei)

[٣] logos

[٤] polemos

ه- الأدوار اللامتناهية [1] التى تتعاقب على الوجود

(ب) الإيليون :

(إكسانوفان – بارمنيدس – زينون – مليسوس)

١ - إكسانوفان :

ترجع نسبة هذه المدرسة إلى إليا (ELÈA) [2] فى جنوب إيطاليا وقال أن مؤسسها هو إكسانوفان [3] وعلى الرغم من أنه لم يزورقط إليا موطن المدرسة : إلا أنه اعتبر – مع هذا – مؤسسا لها لأنه يرفض فكرة تجسيم الآلهة ، ويتفق مع زعماء المدرسة بارمنيدس وزينون ومليسوس فى القول بوحدة الأشياء جميعا ، وهو يطلب على هذه الوحدة الساكنة اسم " الألوهية " وقد ذكر أرسطو عنه إنه القائل بأن الواحد هو الله [4]

بارمنيدس :

ولكن بارمنيدس يعد المؤسس الحقيقى لهذه المدرسة فقد ولد فى إليا حوالى ٤٥٠ ق.م ، وقيل أنه التقى فى أثينا وعمره خمسة وستين عاما بسقراط الشاب وناقش معه وتأثر هذا الأخير بآرائه ، وقد بدأ بارمنيدس حياته الفلسفية باعتناق

---

[1] يبدو هنا تأثر الآراء الفلكية فى مذهب هرقليطس فقد تكلم عن الدورة الزمنية أى الأيام والشهور والسنين ، وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية فكذلك يوجد بالنسبة للكون بأسره – ما يسمى " بالسنة الكبرى " une grande anne وتتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو " الدور " ثم يبدأ دور جديد إلى ما لا نهاية .

راجع E. Brehier ,. Hist de la Philo , Tome I, P- 58-49

ولعل أخوان الصفا ، والإسماعيلية على الخصوص – قد استعاروا نظريتهم فى الأدوار والأكوار من هذه الآراء ، راجع رسائل إخوان الصفا – القاهرة ١٩٢٨ ، ج٣ ص ٢٤٣ – ٢٤٩ يوسف كرم " تاريخ الفلسفة اليونانية – القاهرة ١٩٥٣ الهامش .

[2] مدينة بناها الأيوليون على الساحل الغربى لإيطاليا الجنوبية حوالى سنة ٥٤٠ ق.م.

[3] ولد فى بلدة قولون من أعمال أيونية ٤٦٠/٥٧٠ ق.م

[4] ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال " ألف – الفصل الخامس ٩٨٦ م. ب ".

المذهب الفيثاغوري ولكنه ما لبث أن عارض هذا المذهب واختط لنفسه مذهباً جديداً، وقد حفظ لنا سمبليقيوس[1] بعض ملتقطات من كتابات بارمنيدس

مذهبه :

و إذا كان هرقليطس قد رأى أن الأشياء في حركة دائمة وأن الاضداد تتحد لتؤلف الانسجام في الكثرة ، فإننا نرى على العكس من ذلك أن بارمنيدس كان يقف على النقيض من هذه الآراء ، فهو ينفي ما يثبته هرقليطس ويثبت ما ينفيه فبينما يثبت هرقليطس الكثرة الناتجة عن التغير المستمر ، ينفي بارمنيدس ومدرسته الكثرة والتغير ويقول بالثبات والوحدة ويذهب إلى أن وراء التغيرات الظاهرية توجد ضرورة وقانون ثابت ، وأن هناك وحدة ووجودا ثابتا وعلى هذا فالحركة والكثرة ليستا إلا عرضين ظاهريين، وليس تحت قانون الوجود الحقيقي غير الوحدة الشاملة والثبات الدائم .؟

ويعتبر بارمنيدس المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلية ، ونرى في فلسفته بعض أفكار فلكية استمدها الفيثاغوريين ، أما مذهبه الفلسفي فقد ضمنه في قصيدة شعرية نقلها إلينا سمبليقيوس ، وتبدأ هذه القصيدة بابتهال من الشاعر موجه إلى الآلهة يسألها أن تكشف له عن الحقيقة الكاملة ، وعن آراء الناس ومعتقداتهم الظنية ، وعلى هذا فإن هذه القصيدة تشتمل على جزئين الأول يتناول الحقيقة والثاني يتناول الآراء الظنية وما فيها من خداع ولما كان مذهبه بارمنيدس في مجمله يعد ردا على آراء هرقليطس لذلك فإننا نجد أن نقطة البدء في مذهبه هي أن الوجود موجود ويستحيل ألا يكون موجودا وقد فهم من فكرة الوجود أنها ليست مجرد تصور منطقي بل أنها تشير إلى كتلة الموجودات ذاتها في الملاء ، أما اللاوجود فلا وجود له في الواقع أو في التصور ، فاللاوجود غير موجود ولا يمكن تصوره ،ومن هذه القاعدة الأساسية استمد بارمنيدس مذهبه في طبيعة الوجود ، مبدأ ولا نهاية ، لأنه لا يمكن أن يخلق من العدم أو اللاوجود ، وكذلك لا يمكن أن ينتهي إلى العدم، فلم يكن الوجود غير موجود في الماضي ولن ينقطع عن الوجود بل هو موجود

---

[1] راجع Burnet : Early Greek Philosophy . pp 172- 178

الآن وفي كل وقت بصفة مستمرة ،و هو أيضا غير منقسم لأنه هو في كل مكان ولا يمكن أن يوجد ما يقسمه ، ولا حركة فيه ولا تغير ، متشابه ، شبيه بشكل كرى مستدير له أبعاد متساوية من مركزه إلى جميع جوانب سطحه والفكر لا يختلف عن الوجود لأنه ليس إلا فكر الوجود والإدراك الوحيد الصادق وهو إدراك العقل هو الذي يمكننا من التعرف على الوجود الغير المتغير في كل شيء أما الحواس التي ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير ، هذه الحواس هي مصدر الخطأ

و إلى هنا ينتهي الكلام عن القسم الأول من قصيدة بارمنيدس ، وإذن فالمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل ، وهو الذي يدرك الوحدة والثبات في الوجود ، وإما عن طريق الحس ، وهذه معرفة ظنية ندرك بها الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات وحركتها

أما القسم الثاني من القصيدة ، وهو الذي يتناول وجهة النظر الشائعة عند الشعب فإنه يشير فيه إلى أن الناس غالبا ما يضعون اللاوجود بجانب الوجود ، ويرون أن أى شيء مركب من عنصرين أحدهما يرجع إلى الوجود والآخر إلى اللاوجود ، فالنور عندهم مثلا يتكون من الطبيعة النارية والظلام ، والسواد يتكون من الثقل والبرودة وهذا القول لا ينطبق على الطبيعة في الواقع أنه ليس من خصائص الطبيعة النارية أن تتضمن عدمها وهو الظلام ، ويسمى بارمنيدس المبدأ المقارن للوجود بالمبدأ الفعال ، والمبدأ المقارن للاوجود بالمبدأ السلبي ، وهو يضيف إلى هذين المبدأين تدخل الآلهة التي تشرف على كل شيء ويستطرد بارمنيدس في الكلام عن نظام العالم والوجود على هذه الصورة ،ويبدو أن تصويره للعالم على هذا النحو ترديد لما كان يقول به هزيود وغيره من اللاهوتيين

وقد رفض كل من بارمنيدس وهرقليطس شهادة الحس ، وحاولا إصلاح الإدراك الحسي عن طريق الفكر لكن كلا منهما اتبع طريقا مغايراً للآخر ، فبينما يرى هرقليطس أن الحواس توهمنا بأن هناك وجودا ثابتا — والحقيقة على العكس من ذلك لأن كل شيء في تغير مستمر — نرى بارمنيدس يقرر — مخالفا له أن الحواس تخدعنا إذ أنها تظهر لنا الأشياء كما لو كانت في تغير مستمر ، وأنها إلى فناء محقق ، بينما الواقع بخلاف ذلك إذ الوجود واحد ثابت غير متغير .

وإذن فبارمنيدس يرفض دعاوى الحس والتجربة ، وقد كان لمرقفة وموقف هرقليطس أثر كبير في ظهور مذاهب أنبادوقليطس وانكساغوراس والذريين الذين حاولوا الجمع أو التوفيق بين رأيهما بالإضافة إلى آراء الطبيعيين الأوائل وقد كان لبارمنيدس وحده الفضل في قيام الثنائية الميتافيزيقية التي ظهر أثرها واضحا جليا في نظرية المثل عند أفلاطون إذ رفض بارمنيدس عالم الظواهر المتغيرة وأقام الوجود الثابت على أساس الفكر متخطيا التجربة الحسية

زينون الإيلى ٤٩٠ / ٤٢٠ ق.م :

تتلمذ على بارمنيدس ، وكان يصغره بخمسة وعشرين عاما ، ويقال أنه اصطحبه إلى أثينا وقد بلغ الأربعون من عمره ، وقد كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس قبل الميلاد

مذهبه :

يعتبر زينون ممثلا لوجهة النظر النقدية للمذهب الإيلى ، فقد تصدى للمعارضين لمذهب الوحدة والسكون ، وهم في نظرة أتباع المدرسة الفيثاغورية الذين يقولون بأن الموجودات مؤلفة من أعداد ، أى من وحدات منفصلة ، وبذلك يثبتون الكثرة إلى جوار الحركة ، فتكون المشكلة إذن هي موقف الإيليين القائلين "بالاتصال " وموقف الفيثاغوريين القائلين " بالانفصال" وقد تركز مجهود زينون [1] في إثبات القول بالكثرة والحركة يؤدى إلى محاولات، أى نتائج تناقض دعاوى الخصوم ، وإذن فقد استخدم زينون برهان الخلف في حججه الجدلية لإثبات امتناع الكثرة والحركة ، ذلك أن تأليف هذه الكثرة من نقط ، أى من وحدات لا امتداد لها هو تركيب لها من لا شيء ، وأما إذا أضفنا الامتداد إلى كل وحدة فمعنى ذلك أنها لن تصبح " وحدة " بل ستتركب من أجزاء أخرى أى من وحدات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية ، ومن ناحية فإننا إذا أضفنا نقطة أخرى إلى أى خط مؤلف من نقط ، وكانت هذه النقطة المضافة لا امتداد لها بحيث لن تجعل الخط

---

[1] وقد قال عنه أرسطو إنه مؤسس فن الجدل أى الاستدلال الذى يستند إلى مبادئ مستمدة من مسلمات الخصوم

أكثر امتدادا ، فكيف إذن أن تصبح هذه النقطة من مكونات الخط الذى تعطيه صفة الامتداد ، إذا كانت لن تزيد من امتداده بعد إضافتها إليه ؟ وهكذا بالنسبة للنقط الأخرى المركب منها الخط .

وأخيرا إذا افترضنا وجود مقدار مركب فسيكون بين كل اثنين من هذه النقط مقدار آخر يجب أن يكون هو أيضا مركبا من نقط أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، وبهذا يثبت زينون أن المقدار الواحد أو الخط لا يمكن أن ينقسم كل منهما إلى وحدات صغيرة ؛ لأنه سيظهر لنا الخط أو المقدار ثانية ممثلا فى هذه الوحدات الجديدة ، مهما بلغت حدا من الصغر ؛ فمثلا لو نستمر فى تقسيم الخط إلى أجزاء اصغر فاصغر فلن نصل أبدا إلى النقطة أو الوحدة الأولى التى يتكلم عنها الفيثاغوريون، وإذن فالمقدار أو الخط ليسا مؤلفين من وحدات منفصلة أى من أجزاء متكثرة بل لا يوجد سوى المقدار الواحد ، والخط الواحد ، والوجود الواحد فالكثرة إذن ممتنعة وهذا هو المطلوب الأول .

أما عن الحركة فإن زينون حججا مشهورة يبرهن على امتناع الحركة فيؤكد بذلك موقف المدرسة الإيلية من أن الوجود واحد ساكن أى غير متحرك ويبدأ زينون محاجته بافتراضه مبدئيا صحة موقف الفيثاغوريين فى أن المقدار أو الخط مؤلف من وحدات منفصلة

الحجة الأولى حجة العداء : إذا كانت المسافة التى سيقطعها العداء مؤلفة من نقط لا متناهية عددا ، فإنه يستحيل عليه أن يعبر هذه الوحدات اللامتناهية ولهذا فإنه لن يتحرك ليصل إلى نهاية المسافة

الحجة الثانية (وهى تمثيل للأولى) " حجة أخيل والسلحفاة " إن أخيل العداء اليونانى المشهور لن يستطيع أن يلحق بالسلحفاة المعروفة ببطئها الشديد ، لأنه يتعين عليه أولا أن يصل إلى النقطة التى بدأت منها السلحفاة سيرها ، ثم عليه بعد أن يتابع عدوه لكى يلحق بها فيصل إلى النقطة التى تكون قد وصلت إليها بالفعل ، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها ، فإذا كانت المسافة التى تفصل بين أخيل والسلحفاة مؤلفة من عدد لا متناه من النقط ، فإن أخيل لن يستطيع عبور

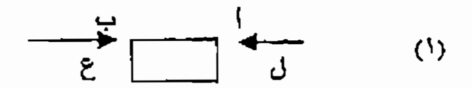
مسافة لا متناهية ، وبالتالى لن يلحق بالسلحفاة ولن يسبقها ، بل أن أخيل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق .

الحجة الثالثة " حجة السهم " إذا افترضنا أن سهما انطلق فى الفضاء ، فإنه فى كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانا فى الفضاء مساويا له فى الطول . وهذا يعنى أنه لن يبرح المكان الذى يكون قد حل فيه فى خلال "الآن الزمنى الغير المتجزئ ما دمنا نفترض أيضا أن الزمان مؤلف من آنات متصلة أى وحدات غير متجزئة ، وبالتالى فإن السهم المنطلق سيظل ساكنا فى كل آن زمانى لأنه سيمتنع عليه عبور آنات زمنية لا متناهية فى العدد .

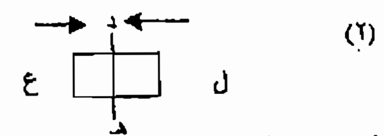
الحجة الرابعة حجة الملعب : تستند هذه الحجة إلى نفس الغرض السابق من حيث اعتبار الزمان منقسما إلى آنات منفصلة غير متجزئة واعتبار المكان أيضا مؤلفا من نقطة منفصلة غير متجزئة

فإذا انطلق عداءان بسرعة واحدة فى اتجاهين متقابلين ، بحيث يلتقيان بعد مرورهما بجسم ثابت ، فإنهما يصبحان وقد جرى كل منهما بالنسبة للآخر بسرعة هى ضعف السرعة التى يقطعان بها الجسم الثابت كما هو موضح فى الرسم التالى

(١)



(٢)



أ) العداء الأول

ب) العداء الثانى .

ج) الجسم الثابت

د) نقطة التقاء العداءين

هـ) منتصف الجسم الثابت الممتد من النقطة (د)

ل ع) امتداد الجسم الثابت

والواقع أنه إذا كان المقدار أو الخط مؤلفا من وحدات منفصلة ، أى من نقط تقطع فى آنات منفصلة متجزئة : فيكون " الآن " اللازم لقطع نقطة فى الجسم الثابت نصف الآن اللازم للمرور على نقطة من أحد العداءين إلى النقطة الأخرى فكأن حركة العداءين المتساويين تارة تقطع المسافة [1] فى زمن معين ، وتارة أخرى تقطعها فى ضعف هذا الزمن ، فيكون الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، فالحركة إذن ممتنعة ، ولكننا نكشف هنا عن مغالطة صريحة ، وهى أن كلا من العداءين يقطع نصف الجسم الثابت لا كله

ومهما يكن من أمر جدية حجج زينون التى تعتبر نوعا من اللهو الجدلى الذى شاع فى هذه المدرسة ، والذى نرى منه صورة واضحة فى محاورة بارمنيدس لأفلاطون — حيث تناقش مشكلة الوحدة والكثرة بطريقة تحليلية رائعة — مهما يكن من أمرها إلا أنها توضح لنا موقف المدرسة الإيلية بالوحدة والسكون فى مواجهة قول الفيثاغوريين بالكثرة والحركة

٤ — مليسوس :

ولد فى ساموس من أعمال أيونية ، ثم التقى بأستاذه بارمنيدس ، وكان يصغر زينونZeno بحوالى اثنى عشر عاما ، ويقال أنه كان على رأس الأسطول الذى دمر أسطول بريكليز ، وكان لنشأته الأيونية وتأثير كبير فى توجيهه للمذهب الإيلى ، فلم يفعل مثل زينون حينما تصدى للفيثاغوريين ، بل يمم مليسوس وجهته شطر مواطنيه من الطبيعيين الأوائل ، فانتقدهم لأنهم يقولون بالتغير ويعترفون به كما يبدو للحس ، والحس كاذب لأنه يوقفنا على كثرة متغيرة فى الوجود ، بينما العقل يشهد بأن الوجود واحد ثابت ، ولو كان ما يدعونه من القول بالتغير صحيحا لكان ذلك معناه أن الوجود ينعدم فى كل مرات تغيره

---

[1] لأن الوحدة المكانية أو المقدارية واحدة بالنسبة للعداءين والجسم الثابت ، وهى النقطة التى افترضها الفيثاغوريون غير متجزئة ، وأساسا للمقدار أو للخط .

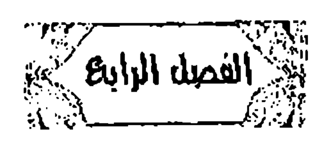
وبذلك يخرج الوجود من اللاوجود ، وهذا ما ينكرونه ، وإذن فالتغير ممتنع والكثرة ممتنعة ، والوجود واحد لا متناه ساكن ثابت

وميلسوس يختلف عن بارمنيدس في أن الأخير يقول بالوجود المتناهي وكذلك فهو يضيف حياة عاقلة للوجود ، ولو أن هذه الفكرة ستظهر من جديد في وقت متأخر عن ميلسوس

*

عرضنا إذن فكرة مجملة عن المذهب الإيلي ، واتضح لنا كيف وضع إكسانوفان أصل المذهب ، ثم جاء بارمنيدس وأصدره في صورته الكاملة ثم كيف نصب زينون نفسه مدافعا عن المذهب في مواجهة الفيثاغوريين وأخيرا كيف انتقد ميليسوس الطبيعيين الأوائل على أساس مذهبه ، وكيف اختلف مع بارمنيدس في بعض التفصيلات العرضية

والحقيقة أنه يرجع الفضل إلى هذه المدرسة في توجيه النظر إلى فكرة الوجود المحض ، وإظهار الأهمية القصوى لمشكلة التغير والحركة على الرغم من أن المدرسة قالت بامتناعها ، وعلى أية حال فإن أبحاث مدرسة بارمنيدس كانت مؤذنة بقيام علم ما بعد الطبيعة



الفصل الرابع

مذاهب الكثرة الطبيعية
محاولات للتوفيق

أنباذوقليس — انكساغوراس — الذريون

نعود الآن فى هذا النص إلى تناول المشكلة الطبيعية عند فلاسفة ثلاثة عاشوا فى فترة واحدة تقريبا ، فبعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء كان الماء أم الهواء أم النار وتدخلت الفيثاغورية لكى تفسر الوجود بالعدد والقول بالكثرة ، وتسلم بالحركة والتغير ، رأينا المعارضة الشديدة التى أبداها الإيليون لهذين الموقفين الرئيسيين القائلين بالكثرة والحركة ، ودفاعهم الجدلى عن الوجود الواحد الساكن.

ويعد موقف الطبيعيين المتأخرين ، وهم أنباذوقليس وانكساغوراس وديموقريطس ، محاولة للتوفيق بين آراء هذه المدارس المتعارضة ، فقد سلم هؤلاء الثلاثة بالحركة والتغير لا على نسق موقف هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، بل أحلوا محله " الاتصال والانفصال " " والتخلخل والتكاثف" وكذلك سلموا بالوجود الثابت ولكن ليس على طريقة بارمنيدس ، بل اكتفوا بالقول بأن ثمة أصولا ثابتة فى الوجود هى أصول الموجودات النوعية ، وليست هى عناصر الطبيعيين الأوائل ، بل هى أصول متكثرة .

١ — أنباذوقليس ٤٩٠ / ٣٤٠ ق.م

ولد أنباذوقليس فى أغريغنتا من أعمال صقلية ، وساهم فى الحركة السياسية إذ يقال أنه تزعم الحزب الديمقراطى فى بلاده ، وعرف بتفوقه فى الخطابة والشعر والفلسفة ، وقد بدأ تفلسفه بانضمامه إلى جماعة فيثاغورية ، ثم لم يلبث أفراد هذه الجماعة أن طردوه منها لخروجه على تعاليمهم وعرف عنه أيضا أنه كان يزاول السحر ، وأنه ساهم فى تقدم الطب فى عصره وأنه ادعى النبوة ، بل ادعى

الألوهية ، فقيل أنه ألقى بنفسه في فوهة بركان إتنا حتى يصعد إلى السماء ويعتقد الناس في ألوهيته ، ولكن البعض الآخر يذكر أن أنباذوقليس ارتحل إلى بلاد المورة، ولم يعد بعد ذلك إلى وطنه الأصلي

مذهبه :

إن مذهب أنباذوقليس هو محاولة للتوفيق بين آراء هرقليطس في التغيير المستمر وآراء بارمنيدس في الثبات الدائم ، فقد رأى أنباذوقليس أن هناك جانبا من الحقيقة عند كل من هذين الفيلسوفين ، وفي رأيه أن الكون والفساد والتغير ليست سوى اتصال وانفصال الجواهر الأولية الغير المتغيرة ، والتي تختلف عن بعضها من حيث الكيف ، ولكنها منفصلة كما ، وهذا لا يعني أنها ذرات إذ هي في حقيقة الأمر العناصر الأولى للموجودات ، وكان أنباذوقليس يرى أن العناصر الأربعة الماء والنار والتراب والهواء وهي الأصول الأولى للأشياء جميعا ، وهذه العناصر لا يتحول أحدها إلى الآخر ، ولا تأتلف لتكون عنصرا جديدا ،فأي اجتماع لها مجرد اختلاط لأجزاء صغيرة تحتفظ بقوامها أو طبائعها المميزة دون مزج أو اندماج يفقدها خواصها المميزة، وتؤثر الأجسام بعضها في البعض الآخر بأن تخترق أجزاء صغيرة من جسم ما إلى مسام جسم آخر و إذا توافقت هذه الأجزاء الصادرة من الجسم مع مسام الجسم الآخر فإنه يحدث جذب بين الجسمين ، كما هو الحال بين المغناطيس والحديد

الحركة ولكن كيف تفسر حركة هذه الجواهر الأزلية ؟

مصدر الحركة مبدآن هما سبب انفصال العناصر واتصالها أحدهما قوة توحيد أو وصل وهي المحبة والآخر هو قوة التفريق أو الفصل وهي الكراهية والعالم تتعاقب عليه أدوار من المحبة والكراهية إلى ما لا نهاية ، ويفسر أنباذوقليس تكوين العالم بواسطة الحركة الدائرية حيث تنفصل السموات والنجوم والهواء والأرض تدريجيا عن كتلة الوجود الأولى ، وذلك بفضل هذه الحركة الدائرية المتصلة ولأنباذوقليس نظرية في التطور التدريجي للموجودات سواء كانت نباتا أو إنسانا ، فعنده أن الأطراف الجسمية تكونت أولا على أشكال منفصلة — أذرع وأقدام وعيون أي أجزاء منفصلة مختلفة متناثرة من الأجسام — ثم اجتمعت هذه الأطراف بفعل المحبة وأتحدت لتكون أشكالا ضخمة غير مهذبة وذلك أن الإنسان والحيوان الأولين

كانا مختلفين عنهما الآن فقد كان كل منهما كتلة لا شكل لها أخذت تتعدل تدريجيا خلال الزمن حتى أصبحا على ما هما عليه الآن

حاول أنبادوقليس أن يفسر الإدراك الحسي على ضوء نظريته المادية فى "اختراق الجزئيات للمسام " فقال " إن الشبيه يدرك الشبيه" فلا تدرك العين الضوء إلا لأن النار والماء من مكوناتها ، وعنده أيضا أن الجسم — وبصفة خاصة مزاج الدم — هو الذى يتحكم فى الفكر ، وهذه نظرية مادية مطلقة ، ولأنبادوقليس اتجاه ثان إلى القول بعالم للأرواح ، وقد دفعه هذا الاعتقاد بالأرواح إلى القول بالتناسخ كالأورفية والفيثاغورية ، وهذه الأرواح تحيا حياة أزلية كلها سعادة وغبطة ، وتعيش في جماعة إلاهية ليس فيها مكان للمذنبين الذين يقدمون القرابين الدموية وهؤلاء المدنسون بالخطايا يتقمصون أجساما ويؤلفون الحلقة الوسطى التي تربط عالم المادة بعالم الأرواح ، وعند أنبادوقليس، كما هو عند الفيثاغوريين يعتبر الوجود الأرضى نوعا من العقاب للأرواح التى أسقطت على هذه الأرض ، وأخس درجات الوجود الأرضى التى تحل فيها النفوس هي أجساد السباع وأشجار الغار . وأما أعلى درجات هذا الوجود فهى أجسام الكهنة والطبيعيين والأمراء وكان طبيعيا أن يحرم هذا المذهب أكل اللحم وتقديم القرابين الدموية ، وكذلك فقد اعتبر الحرب مظهرا من مظاهر الكراهية : وعلى العكس فالسلام مظهر من مظاهر المحبة : فالحرب عنده إذن ليست ضرورية للجنس البشرى ولهذا فقد رفضها ويرى أنبادوقليس أنه لكى تتحرر الأرواح من الشر وتصل إلى جوار الخالدين يجب أن تتبع شروط التطهير التى ذكرناها وأهمها الامتناع عن أكل اللحم، وإذن فنحن أمام ثنائية كاملة فمن ناحية نجد عالم الطبيعة بعناصره ، ومن ناحية أخرى نجد عالم الأرواح ، ولكن هذين العالمين مرتبطان برباط حركى إذ أن الأرواح دائمة الانتقال والانتقال بينهما ولكن يؤخذ على أنبادوقليس أنه لم يوضح حقيقة العلاقة بين الروح فى الإنسان وبين فكرة المنبث في دمه ، إذ أننا قد قلنا إن الفكر نوع من الإدراك الحسى وهو وظيفة للجسم المركب من عناصر ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الفكر — على هذه الصورة —وظيفة من وظائف الروح أو النفس إلا إذا كانت الروح نفسها مادية ، ولم يقل أنبادوقليس بهذا فلا يبقى إذن إلا التسليم بأن ثمة فصلا تاما بين عالم الأرواح وعالم الأجسام.

وكان لأنباذوقليس تأثير كبير فى العصور التالية وذلك لأنه يعد فى الحقيقة المؤسس الحقيقة لعلم الكيمياء ، ذلك أنه تكلم عن ارتباط عناصر العالم المادى فيما بينها بنسب رياضية محددة ، ولكن أهم ما اشتهر به أنباذوقليس فى تاريخ الفلسفة اليونانية وعند المسلمين هو نزعته الصوفية الواضحة وشخصيته التى تكاد أن تكون شخصية خرافية ، وقد ذكرنا أنه أدعى النبوة والألوهية

(ب) انكساغوراس ٥٠٠ / ٤٢٨ق.م :

ولد انكساغوراس فى أقلازومين بالقرب من أزمير فى آسيا الصغرى ولكنه اختار أثينا مقرا له ، فكان أول فليسوف يستقر فى هذه المدينة سنة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق.م وقد ذكر لنا أفلاطون [1] أن بركلين كان تلميذا لأنكساغوراس لهذا فقد ساقه خصوم بركلين إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد حوالى ٤٥٠ ق.م فسجن حتى أفرج عنه بركلين ، ولكن ، انكساغوراس أثر الرحيل عن أثينا واستقر به المقام فى أيونية ببلدة لامبساكوس أحدى مستعمرات ملطية حيث أسس مدرسة له هناك

مذهبه :

كان انكساغوراس على العكس من أنباذوقليس مبتعدا عن أى اتجاه صوفى فقد اتبع طريقة التفسير العقلى المحض ، وقد رفض مثل أنباذوقليس فكرة التغير الكيفى للأشياء ، وفسر الوجود باتصال وانفصال الجواهر الموجودة بالفعل ، وعلى ذلك فإن أى تغير كيفى لن يكون فى حقيقة الأمر سوى تغير فى التركيب المادى للجوهر [2]

الحركة رأى انكسافوراس أن المحبة والكراهية لا يمكن أن يكفيا لتفسير الحركة ، لذلك فقد قال بأن هذه الحركة لابد وأن تكون من فعل موجود تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا ، وهذا الموجود يجب أن يكون مفكرا معقولا

---

[1] محاورة فيدروس ص٢٧٠ – أ .

[2] يقول أرسطو " أن انكساغوراس هو القائل بأن المبادئ لا متناهية العدد .. وأن جميع الأشياء المركبة تتألف من أجزاء من نوعها ، تكون وتفسد عن طريق الاتصال والانفصال .. وتستمر هكذا إلى الأبد " ما بعد الطبيعة مقال _ ١ ، فصل ٣ ص ١٨٤ أ .

وقادرا ، وهو العقل Nous وهذا العقل لا يختلط بأى شىء من الأشياء، وهو متميز عن المادة كل التميز ، إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمه، بينما المادة مركبة ، ووظيفة العقل الأساسية هى تفريق كتلة المادة المختلطة التى تتضمن عناصر أنباذوقليس أو ذرات ديموقريطس بل هى خليط من عدد لا يحصى من الأجزاء القديمة الغير المتغيرة والغير المنقسمة ، والغير قابلة للعدم ، وهذه الأجزاء تتألف على انحاء خاصة ، وهى أجزاء من اللحم والعظم يسميها انكساغوراس"بالأجزاء المتشابهة " والعقل يتدخل لفصل هذه الأجزاء عن الكتلة الأولى ، وذلك بفعل الحركة الدائرية ، وإذن فليست هذه الأجزاء العناصر الأربعة الأولى ، بل هى المكونات الفعلية للأجسام كما نلمسها فى الواقع ، ويستمر انفصال الأجزاء كلما استمرت الحركة ، وما دامت الحركة دائرية فإنها لا تنقطع أبدا ولهذا كانت عملية الانفصال مستمرة

ويفسر أنكساغوراس وجود الأرض والكواكب بهذه الحركة الدائرية أيضا وفى رأية أن الكائنات الحية قد خلقت من الطين الذى أخصب عن طريق بذور حية طائرة فى الهواء ، وأما الذى يدفع هذه الكائنات إلى الحياة والحركة فهو العقل الذى يتخذ مركز المحرك الأول عند أرسطو ، وعنده أيضا أن الإدراك الحسى وظيفة ومن وظائف العقل الإنسانى فالعقل هو الذى يمدنا بالمعرفة الحقة ، ولكن المحسوسات والحواس القاصرة التى تدركها بها هى التى تسد الطريق أمام العقل لإدراك غير المحسوس ، وقد عرف عن انكساغوراس أنه انتقد الدين الشعبى ، ورفض قبول تدخل الآلهة فى النظام الطبيعى أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلية وحسب ما يقتضيه العلم وقيل عنه أنه ذكر أن زوس كبير الإلهة هو العقل، وأنه أول أساطير هوميروس تأويلا خلقيا

وعلى أية حال فإنه يرجع الفضل إلى انكساغوراس لقوله بمبدأ عقلى متميز عن المادة ، ولذلك فهو يعد أول المتكلمين من الثنائية الفلسفية بين العقل والمادة ، وهو يرى أنه على الرغم من تدخل العقل فى عمليات الايجاد والحركة والتنظيم إلا أن العقل يوجد بنفسه ، ولا يختلط بالمادة أصلا رغم تصرفه فى جميع الأجسام ، ورغم كونه القوة المحركة والمسيطرة على جميع الأشياء المرتبطة بالعلم كله ، وذلك

على الرغم من أن كلا من أفلاطون [1] وأرسطو قد انتقد انكساغوراس بشدة لأنه لم يستغل هذا المبدأ الجديد الذى اكتشفه — وهو العقل — فى تفسير الظواهر الطبيعية ، إذ أنه قد عاد كسابقيه إلى القول بالعلل المادية العمياء دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله فى الكون

(ج) الذريون : لوقيبوس [2] ديموقريطس :

يعد موقف الذريين ثالث مذاهب التوفيق بين مذهب كل من هرقليطس وبارمنيدس فى الوجود والصيرورة ومؤسس هذه المدرسة هو لوقيبوس الملطى ويذكر ثيوفراسطس أنه كان من تلامذة بارمنيدس ، أما ديرجين فيقول إنه كان تلميذا لزينون ، والراجح أنه اختط لنفسه طريقا غير الذى سلكه هذان الفيلسوفان الإيليان، فوضع أصول المذهب الذرى ، ونحن نجد آراءه متضمنة فيما نسب إلى ديموقريطس من آراء ، ولهذا فإننا نعتبر مذهب المدرسة الذرية من الناحية التاريخية وحدة تنسب فى مجموعها إلى الشخصيات التى تؤلف المدرسة بدون تفريق ويمثلها جميعا ديموقريطس

ديموقريطس ٣٦١/٤٧٠ ق.م :

ولد ديموقريطس فى أباديرا من أعمال تراقيا ، وكان معاصرا لسقراط وتلميذا للوقيبوس ، وكذلك لفيلولاوس الفيثاغورى ، وأشار إلى مذهب كل من بارمنيدس وزينون فى كتبه ، وقيل إنه زار مصر ، والمعروف عن ديموقريطس أنه أمضى معظم حياته فى الدراسة والكتابة والتعليم فى المدرسة التى أنشأها فى أباديرا مسقط رأسه ، وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التى أثارها بوتاغوراس فى عصره ، وهى استحالة العلم والمعرفة ، وذلك بالإضافة إلى ما وجهه السفسطائيون عامة من نقد هادم إلى مبادئ الأخلاق وقواعد السلوك ، ولهذا فقد كان اتجاهه مشابها لاتجاه سقراط فى هذا الصدد

---

[1] راجع محاورة فيدون ص ٩٢ – ٩٨ (ف : م)

[2] leucippus



السفسطائيون وسقراط
الإنسان محور الفكر الفلسفى

مذهبه :

كـان ديموقريطس ملتئما بموقف بارمنيدس فى نفى التغير المستمر ولكنه أراد فـى نفس الوقت أن يفسر حركة الأشياء المركبة ، ويبين كيف تأتى إلى الوجود وكيف يبطل وجودها ، وقد سلم ديموقريطس بأن الملاء والخلاء معا هما المكونان الأساسيان للأشياء [1] وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لا حصر لها ، يسميها الذرات أو " الأجسام الكيفية" ولا تستطيع رؤية كل منها على انفراد نظرا لدقه حجمها ، ويفصل هذه الذرات بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء ، وكل ذرة لا يمكن أن تقبل الانقسام لأنها لا تحتوى على خلاء فى تكوينها الداخلى وهذه الذرات لا بدء ولا نهاية لوجودها وهى متشابهة فى طبيعتها ، وتختلف فيما بينها من حيث الشكل والحجم ولا تقبل من التغيرات سوى تغيير الحجم ، دون التغير الكيفى ، أما الكيفيات المتعلقة بالجسم فهى نتيجة لاختلاف ترتيب الذرات وأوضاعها وأحجامها وأشكالها ، ولكن ديموقريطس مثل جون لوك John Locke يميز بين الصفات والكيفيات الأولية ، كالامتداد والكثافة والصلابة — فإنها ترجع إلى الأجسام ذاتها — وبين الصفات الثانوية التى ترجع إلى الحس ، أى إلى الطريقة التى تؤثر بها الأجسام المحسوسة فى الشخص الحاس كما يحدث فى الذوق مثلا ولما كانت الذرات متشابهة فى قوامها كان وزنها متناسبا دائما مع حجمها فى كل الأجسام ، وأما الأجسام التى تشذ عن هذه القاعدة فذلك يرجع إلى أنها تحتوى على فراغات (فجوات) أى خلاء أكثر عددا من الأجسام الأخرى الأقل منها فى الحجم والمساوية لها فى الوزن . وعلى هذا النحو يفسر ديموقريطس وجود الأجسام المركبة باجتماع الذرات المنفصلة ، أما انقطاع أو امتناع هذه الأجسام عن الوجود فهو تفريق أو انفصال لذراتها ، وإذن فالتغير فى الوجود يفسر على أنه اتصال الذرات أو انفصالها بالإضافة إلى التغيرات التى تطرأ على أوضاعها وتنظيمها على صورة معينة فى الأجسام ، وتؤثر الأجسام بعضها فى البعض الآخر بطريقة الضغط ، و إذا كان

---

[1] ما بعد الطبيعة لأرسطو مقال ا – فصل ٤ ص ٩٨٥ ب .

الجسم بعيدا عن الآخر فإنه يؤثر فيه عن طريق خروج ذرات صغيرة من المؤثر إلى المتأثر ، وقد قال أنباذوقليس بذلك أيضا [1]

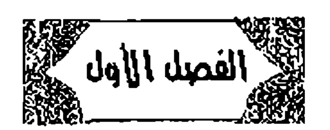
الحركة : بينما نرى أنباذوقليس يضع المحبة والكراهية مصدرا لحركة الجواهر الأولى ، وأنكساغوراس يضع العقل مصدرا لهذه الحركة ، نجد ديموقريطس يضع الحركة فى الذرات نفسها دون محرك خارج عنها فهذه الذرات فى حركة دائرية مستمرة ، وترجع هذه الحركة إلى أشكالها وأوزانها فحسب ، وبفضل هذه الحركة تجتمع هذه الذرات المتشابهة ، وتتألف الذرات المختلفة الأشكال لتكون المركبات الذرية أو الموجودات المختلفة. ويفسر ديموقريطس العناصر الأربعة بأنها ترجع فى تكوينها إلى الذرات واختلاطها بعضها مع البعض الآخر ماعدا النار ، فإنها تتألف عنده من ذرات مستديرة صغيرة بسيطة وغير مركبة ، بينما تتكون العناصر الثلاثة الأخرى من اختلاط أنواع مختلفة من الذرات

النفس وأما النفس حسب رأيه فهى تتألف من ذرات شهبية بالذرات النارية فى شكلها وحجمها ، ذات طبيعة لطيفة ، تسرى فى الجسم كله ، وبعد الموت تتبدد هذه الذرات ويتلاشى تركيبها ، وعلى الرغم من أن النفس مادية فى تكوينها إلا أنها مع هذا أشرف جزء فى الإنسان وهى الجزء الإلهى فيه وكلما ازدادت حرارة أى شىء فى الوجود كنا كان ذلك دليلا على اقترابه من طبيعة النفس

ويفسر ديموقريطس الإحساس بأنه تغيرات تطرأ على النفس نتيجة لتأثير الذرات الصادرة من الجسم المحسوس والتى تضغط على العضو الحساس كما ذكرنا ولكنه يرى بالإضافة إلى هذا أن إدراكنا الحسى ناقص ، ولذلك فمعرفتنا محدودة وغير كاملة ، وكانت لديموقريطس آراء فى الأخلاق وعن الآلهة ولكن أهم ما عرف عنه هو نظريته الذرية

---

[1] راجع ص ٨٤ (ف.س) .



الفصل الأول

السفسطائيون

لاحظنا في دراستنا السابقة للفكر اليوناني منذ طاليس أن فلاسفة اليونان كانوا يتجهون إلى دراسة الطبيعة وظواهرها ومحاولين تفسيرها تفسيراً معقولاً، مفترضين دائما أن هناك قانونا يكمن وراء الظواهر، ويثبت في الوجود منظما للكون بأسره ، ولكن هذا التيار في الفكر الطبيعي كان قد وصل إلى مداه في المدرسة الطبيعية المتأخرة ، فكان لابد للفكر أن يتريث ليراجع قضاياه وليمحص تلك المعارف الطبيعية التي أضافتها المدارس الفلسفية منذ عهد طاليس ، وقد تم ذلك بالفعل ، إذ ظهر تيار جديد في الفكر عند اليونان وهو تحول كان يؤذن بظهور النزعة النقدية التي تزعمها السفسطائيون عن جدارة ، فقد وجهوا النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ، بعد أن كان نظر الفلاسفة موجها إلى الموضوع الخارجي ، على أن هذا الاتجاه الجديد لا يرجع إلى عامل فكري فحسب بل يرجع إلى عدة عوامل سياسية واجتماعية نشأت في المجتمع اليوناني في ذلك العهد فقد كانت الديموقراطية الأثينية قد بلغت أزهى عصورها ، وكان لابد للسياسي الديموقراطي من أن يتصف بالقدرة على الجدل والمناقشة ، ومنازلة الخصوم والدفاع عن الآراء صحيحها وكاذبها؛ وأحس السفسطائيون أنهم أجدر الناس بتعلم هذه الصناعة ، فتولوا مهمة تدريب الشباب على الجدل لإعدادهم للعمل السياسي ، وذلك نظير أجور تختلف بحسب أصل المتعلم و ثرائه [1]

وكذلك فقد كان للحروب المتعاقبة – حروب داخلية وحروب بين اليونان والفرس – كان لذلك أثر كبير في زعزعة ثقة المواطنين بمفهوم " الدولة الإلهية " وبالإضافة إلى هذا كان اليونانيون قد اتجهوا إلى الاغتراب وكثرة الترحال ورجع

---

[1] يلاحظ أن كلمة " سوفسطوس " اليونانية معناها " معلم " وبصفة خاصة " معلم البيان " وقد أصبح هذا اللفظ موضع تحقير المثقفين والفلاسفة منذ عهد سقراط لأن السفسطائيين كانوا يستخدمون الجدل للتغلب على الخصوم عن طريق تزييف الحقائق إيثارا منهم لمصالحهم الشخصية .

الكثيرون منهم من أسفارهم يصفون عادات الدول الأخرى وتقاليدهم وأديانها وقد كانوا قبل ذلك يعتزون بتقاليدهم ويعتقدون أنه لم يخلق على وجه الأرض من يضاهيهم علما ودينا وتقاليدا فهم الأحرار وغيرهم العبيد، ولكنهم حينما أتيحت لهم فرصة الإطلاع على ما للأمم الأخرى من حضارة وعلم، اتجهت أنظارهم إلى عاداتهم وتقاليدهم فأخذوا يعملون فيها المقارنة والموازنة، ومن ثم تكونت لديهم ملكة النقد، وكذلك نشأ علم الحضارات وعلم التاريخ، ويلاحظ من هذه الناحية أن المؤرخين تيوسيدس وهيردودوتس قد تأثرا بالمدرسة السفسطائية في هذا الاتجاه

ونشأ عن النظرة الواسعة للحضارة الإنسانية تيار فكري يلتقي مع ما نعرفه الآن في علم الاجتماع المعاصر، فلقد قال هؤلاء كالاجتماعيين المعاصرين بنسبية النظم والتقاليد والعادات والأديان فكل نظام وكل تقليد هو حق وخير في دائرة المجتمع الذي يطبق فيه فقط، ولكنه ليس حقا أو خيرا بالنسبة لسائر المجتمعات الأخرى، وكذلك الدين فالدين لا ينبع من مصدر إلهي، ومن ثم فهو ليس نظاما مطلقا، بل هو فكرة تعاقدية تظهر حسب حاجة المجتمع وتخضع لمراحل تطوره وإذن فقد هاجموا الدين المطلق وأحلوا محلها نسبية الدين بالقياس إلى المجتمع

وسنرى أن السفسطائيين مع سقراط معارضهم الأكبر من حيث أنهم يتجهون مثله إلى دراسة الإنسان ويركزون اهتمامهم على الحياة الإنسانية، ولكنهم يختلفون عن سقراط في أنهم عالجوا الموضوع من ناحية خاصة تقوم على افتراض النسبية في المعرفة

أما سقراط فقد وضع التعريفات، وأقام الكلي، ومن ثم فقد طالب بالصحة المطلقة للمعرفة الإنسانية بدأ السفسطائيون منهجهم بالتشكيك في المعارف الحسية، وفي موضوعات الحس فهم يرون أن الحس خادع إذ أنه يصور لنا الحق باطلا والباطل حقا والمعرفة الحسية — وهي أجلى معرفتنا — لا يمكن الثقة بها ولا يمكن الاعتماد عليها في تكوين أي حكم عن العالم الخارجي، ومن ثم فقد إنهار الطريق الأساسي للمعرفة الذي قامت على أساسه الفلسفات الطبيعية قبل عهد سقراط.

ونضيف إلى هذا أن هؤلاء السفسطائيين يختلفون على وجه الأجمال عن الفلاسفة الطبيعيين، فبينما نرى الطبيعيين يستدلون على الجزئي من مبدأ عام

مفترض نجد السفسطائيين لا يحاولون التعمق في تفسير الموجودات على هذا النحو ، واستكناه وجودها حتى يصلوا إلى العلل الأولى للأشياء ، بل كان اهتمامهم موجها إلى التجارب العملية ، فحاولوا أن يجمعوا أكبر قدر من هذه التجارب والمعلومات من فروع الحياة العملية المختلفة ، وانتهوا من ذلك إلى وضع نتائج معينة عن نسبية المعرفة ، وإمكانها أو عدم إمكانها ، وكذلك من تفسير نشأة الحضارات وقيامها وتقدمها ، وأصل اللغة والدولة ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، وقد اتبعوا في كل ذلك منهجا حسيا استقرائيا ، وقد رأينا كيف كان الفيلسوف الطبيعي يتجه البحث عن الحقيقة لذاتها مستهدفا تفسير الوجود تفسيرا معقولا بقطع النظر عما يمكن أن يحصل عليه هو من نفع مادى نتيجة لتفسيره هذا ، أما السفسطائيون فإن تعاليمهم — على العكس من ذلك — كانت تستهدف سيطرة الفرد على الحياة وتوجيه إلى امتلاك أزمتها وذلك لمنفعته الشخصية ، إذ الغاية عندهم عملية نفعية بحتة ، وقد حاول السفسطائيون تحقيق غايتهم بطريقتين

١- تعليم الشباب

٢- وإلقاء المحاضرات العامة بطريقة مبسطة شعبية

وكان السفسطائيون يوجهون أنظارهم إلى النبلاء من الشباب يعلمونهم الخطابة ووسائل التغلب السياسى ، والبراعة في منازلة الخصوم ، وذلك لقاء أجور نقدية ، مما أثار عليهم تهكم أفلاطون ، وقد كان أفلاطون على ثراء عريض ، ولذلك فلم يكن يتقاضى أجورا على تعليم تلامذته ، وكان يرى أن العلم أسمى من أن يتقاضى عليه المعلم أجرا ، وكان الشباب يتلقون الخطابة والفلك والرياضيات والشعر وذلك إلى جانب المنطق الذى يؤهلهم لإفحام الخصوم لا للوصول إلى الحق فلم يكن يهمهم الدفاع عن الحق بقدر ما كانت تدفعهم الرغبة الخالصة في الانتصار على الخصم مهما يكن الثمن ، وذلك من طريق الغموض الذى يعترى اللغة أثناء الحوار ، واستعمال هذا الغموض في التلاعب بالألفاظ . أما نظام المحاضرات عندهم فقد كان يقوم — في الغالب — على عقد اجتماعات في منازل الأصدقاء يدفع كل من يؤمها أجرا معينا لسماع المحاضرات وتعلم الجدل وكانوا أيضا ينتهزون مناسبات الأعياد والاحتفالات ليعرضوا آراءهم وليظهروا براعتهم في فن الجدل .

ويبدو أنه قد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثير بالغ على المجتمع اليونانى وكذلك الفكر اليونانى فبعد أن كان الفرد مغمورا في ظل نظام جماعى ، وجه السفسطائيون النظر إلى كيانه الفردى ، و إلى ذاته ، فغيروا بذلك مجرى الفكر الذى كان متجها على عهد الطبيعيين إلى التزام الموضوعية الكاملة، وأحل السفسطائيون محل هذه الموضوعية فكرة النسبية ، ولاسيما في ميدان المعرفة والأخلاق ، وكذلك يرجع إليهم الفضل فى القول بأن اللغة ذات أصل تعاقدى، وأن الدولة كذلك تعاقدية ، فهى ليست إذن من صنع الآلهة ، والدين كذلك لا يتضمن حقائق عليا مطلقة وغيبية، بل هو نظام اجتماعى نشأ في المجتمع نتيجة لحاجات اجتماعية ، وكذلك جاء على لسانهم اعتبار القوانين والعادات والتقاليد نسبية أى أنها إذا كانت تصلح لشعب معين فإنها لن تستقيم في شعب آخر ، ومعنى هذا أنها ليست ذات صحة مطلقة كما كان يعتقد الفلاسفة السابقون عليهم

أ- بروتاغوراس

نتناول بعد ذلك أهم شخصية سفسطائية وهو بروتاغوراس ، ولد فى أبديرا سنة ٤٨١ — ٤١١ ق.م وهو القائل بأن الانسان مقياس الأشياء جميعا ، ذلك لأنه هو الذى يحكم على الموجودات بأنها موجودة ، وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود ، و إذا فحصلنا هذا القول لبروتاغوراس وجدنا أنه يتضمن دعوى خطيرة إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة ، وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجى وعن وجود طبيعى أى عالم خارجى على وجه العموم ، لا عن موضوع ماثل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا ، وإذن فلم يتيسر لهم أن يعاودوا النظر فى وضوح إلى الأداة الإنسانية التى ندرك بها العالم الخارجى ، فكان السفسطائيون بحق أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة وجعلوا من الممكن الخوض فى قضاياها وثمت أمر آخر يعزى الفضل فيه إلى أتباع بروتاغوراس وهو أنهم كانوا أول من أشار إلى المعنويات وإلى الصفات المعنوية بعد أن ألزم الطبيعيون أنفسهم فى حدود الحس والمحسوس ، فالموجودات عند بروتاغوراس وأتباعه منها ما هو معنوى ومنها ما هو حسى ، والمعنوى منها

كالشر والخير والظلم والعدل والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة ، أما المادى فكالحجر والشجر والماء ... الخ

وقد كان بروتاغوراس أقوى شخصية أثرت فى المجتمع اليونانى وأوحت بكثير من الآراء إلى طائفة من الشعراء ورجال الدولة على عهده ، وكان له فيما يعرف تأثير واضح على ديموقريطس . ولكن ديموقريطس نفض عنه غبار هذا التأثير فجاء مذهبه الذرى مكملا لفلسفة الطبيعيين ، على أنه من الواضح أن تأثير بروتاغوراس كان على رجال الحكم والدهماء أكثر منه على المثقفين ، ولذلك فإنه قد هز القاعدة الشعبية بعنف وأثارها على سقراط وأتباعه مما أدى بسقراط إلى النتيجة المحزنة ، وقد أشار المؤرخون لحياة بروتاغوراس وأثاره إلى بعض آراء متفرقة له فى العلوم الطبيعية وغيرها ، فقيل إنه واضع علم النحو اليونانى ، وقيل أيضا أنه كانت له مدرسة خاصة فى تعليم الهندسة . فكان يرى أن قضايا الهندسة إن هى إلا صور معقولة لا تتعلق صحتها بالواقع . إذ أننا لا نستطيع مثلا أن نحدد بالحس أين تبدأ الدائرة .

على أنه من الواضح أن اهتمام السفسطائيين كان موجها إلى الجدل وإلى مشكلة المعرفة على وجه العموم . وكان بروتاغوراس يرى أن القدرة على التعليل السفسطائى لإقناع الآخرين وإفحام الخصوم تحتاج إلى تدريب وممارسة بالإضافة إلى ضرورة توفر بعض المواهب الطبيعية . وإذن فقد كان بروتاغوراس وأترابه من السفسطائيين يكرسون حياتهم لهذا الفن الجدلى ويرون أن المهارة والتمرس فيه شرط أساسى للنجاح فى الحياة العامة ولا يتحقق هذا إلا باستخدام جميع الوسائل سواء كانت أخلاقية أم غير أخلاقية .

وبروتاغوراس هو القائل بأن القوانين والعادات والأخلاق نسبية . وأن معيار الصحة لهذه النظم والقوانين هو المجتمع الذى تطبق فيه ، ولا يمكن أن يطالب الأخلاقيون بمعيار مطلق للخير أو الشر ، كذلك المنطقيون لا يمكن أن يطالبوا بمعيار مطلق للصواب والخطأ ، وأخيرا فإن الجماليين ليسوا على صواب فى زعمهم بأن لديهم معيارا للجمال والقبح ، كذلك هؤلاء الذين يقيمون العدالة لا يستطيعون أن يقولوا أن هناك أساسا مطلقا للعدالة ، فالعدالة كالأخلاق نسبية ، فما هو عدل عند

شعب يجوز أن يكون ظلما عند شعب آخر، وكذلك فإن الدين ليس مطلقا ، ومعنى ذلك أنه ليس ثمت مصدر مطلق لأى دين من الأديان سواء كان هذا المصدر "زوس" أو غير ذلك ، وإنما نظم تعاقدية وضعها نفر من أذكياء البشر للسيطرة على الجماعة أخلاقيا واجتماعيا واقتصاديا ، فالدين كاللغة وكالقانون وكالدولة كلها أمور تقوم على التعاقد ، وفكرة التعاقد هذه سيثيرها فى العصر الحديث جان جاك روسو مرددا بذلك آراء السفسطائيين في أنه ليس ثمت غريزة فطرية في المجتمع إذ أن الإنسان منساقا بطبعة إلى التجمع والعيش في مجتمع :بل إنه قد يتعاقد مع غيره من الأفراد لإقامة نظام اجتماعي معين ، لأن حياة المجتمع تجلب للمشاركين فيها منافع أكثر من تلك التي تجلبها لهم الحياة الفردية

٢ – بروديكوس

كان من أتباع السفسطائى الكبير بروتاغوراس وكان يدين بآرائه ، ويدعو إلى القول بنسبية الأشياء وأن الإنسان مقياس هذه الأشياء جميعا ، وهو الدليل الوحيد على وجودها أو عدم وجودها ، ولكن بروديكوس يمتاز عن أستاذه بروتاغوراس بنظرية جديدة فى أصل الدين ، وهذه النظرية هى مصدر بعض النظريات والآراء المعاصرة التي تفسر نشأة الدين وتطوره ، فهو يقول إنه ظهرت أولا الفيتيشية حيث كان الناس يعبدون الأشياء التى يرون فيها منفعة لهم ، فقد عبدوا مثلا الشمس والقمر والكواكب والبحار ، وكذلك الثمار والحيوانات وتتبع هذه المرحلة مرحلة ثابتة هى تطور للمرحلة الأولى ولا تخرج عن كونها مرحلة طبيعية ، فالآلهة هنا أيضا هم مصادر الثروة الزراعية والمعدنية ، وذلك كالإله ديونيسوس إله الخمر، وهذه النظرية فى الدين جعلت بروديكوس يصل إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرابين إن هى إلا مظاهر سطحية كاذبة ، وأنها أعمال يشوبها طابع النفاق، وكأنى به يقول إنه يقصد بها ستر آثام الفرد التي يشعر بها فى أعماق نفسه مما يقصد بها عبادة الآلهة ، وقد أثار عليه هذا الرأى غضب الآثينيين بعد أن سفه آراءهم وأديانهم ولذلك فقد طردوه من مجتمعهم .

٣ – جورجياس ومدرسته : (٤٨٣ – ٣٧٥ ق.م)

كان في مستهل حياته تلميذا لأنباذوقليس فوجه اهتمامه في بادئ الأمر إلى العلم الطبيعي ، ولكنه حينما استمع إلى جدل زينون تشكك في مقولات العلم وفي مقولات الوجود على الإطلاق فتوفر على وضع كتاب عنوانه "اللاوجود أو الطبيعة" ضمن ثلاث قضايا رئيسية

١- لا يوجد شيء على الإطلاق .

٢- وحتى إذا وجد أي شيء فلا يمكن معرفته

٣- وحتى إذا عرف الشيء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية ، لأن النسبة وهي وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان : مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ

ويبدو من هذا أن جورجياس كان يريد أن يوقع الفلسفة الإيلية في تناقض عن طريق أسلوبها في الجدل

وبعد أن وضع جورجياس آراءه هجر الفلسفة الطبيعة واتجه إلى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم ويخطب في الناس مبينا لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة ، وكان مما أشار إليه بهذا الصدد أن لكل من المرأة والرجل والطفل المراهق والعبد والحر ، لكل منهم فضيلته الخاصة به ، فكأنما ليس هناك مفهوم عام للفضيلة فهي نسبية ، وقد صرف جورجياس النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة ،وقنع بمعرفة الاحتمالات النظرية ، وعرف عنه أنه سمى الجدل فن السيطرة والإغواء والاستمالة ، ويقال عنه أيضا إنه كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر في نفس أي شاب ، ولذلك فقد أقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء ، وعرف أيضا أنه أفاض في الكلام عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة

٤ – كاليكليس :

كان من تلاميذ جورجياس وهو القائل بنظرية " الحق للأقوى " وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء من الناس ، وهم أغلبية أفراد المجتمع الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء فيطيلوا الكلام عن نظريات العدالة وأساس القانون وما تحكم به الأخلاق كل هذا لغرض واحد وهو

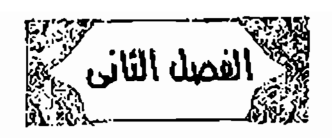
السيطرة على الأقوياء وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم ، ولكن الطبيعة والتاريخ يناقضان هذا الاتجاه وهذه النظرية التى يصطنعها الضعفاء ، ذلك القوى حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود وسيقيم من نفسه سيدا على الضعفاء وحين ذلك يسود القانون الطبيعى بين البشر .

٥ - كريتاس :

وكان كريتاس مشابها لموقف كليكليس فى أن القانون ما هو إلا أداة شعبية لترويض الأقوياء " أما الدين فليس إلا احتراما لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبارة لا وجود لها فى الواقع ويسمونها بالغيب ، ولكنهم استغلوا التلويح بهذه القوة فى العقاب على الجريمة الظاهر منها والمستتر ، وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعى الذى شرعه المجتمع لا يحاسب إلا على الظاهر من الجرائم ، فرأوا أن يكون هناك قانون آخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة ، فوضعوا أساس هذا القانون وهو " التسليم بوجود آلهة " أى بقوة خفية جبارة رقيبة على أعمال الناس فى السر والعلن ، وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون سواء كان عادلا أم غير عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقيين وبالتالى لن يوصلهم إلى مرتبة العدالة ، ولذلك فهم فى حاجة إلى التربية تلك التى كان يبشر بها السفسطائيون فكانوا بحق أول معلمين فى تاريخ اليونان .

والخلاصة أنه قد تأثر الكثير من المؤرخين بآراء السفسطائيين ، ومنهم هيرودوت أبو التاريخ ، فإن ما ذكره عن سوء النظم والتقاليد والعادات المرعية عند الشعوب التى زارها يتفق تماما مع ما كان يعتنقه من آراء حول نسبية القيم الاجتماعية وغيرها على ما يقول به السفسطائيون ، وقد أثر هؤلاء أيضا فى آراء المؤرخ تيوسيدس الذى كان يذكر أن القوة وحدها هى الدافع الأصلى للأحداث التاريخية وقد استمرت هذه الفكرة عند جمهرة المؤرخين وتفرعت عنها فكرة تأثير الشخصيات القوية والأبطال فى دفع عجلة الوقائع والأحداث التاريخية وأخيرا فإنه كان للسفسطائيين أكبر الفضل فى توجيه إلى الإنسان و إلى تعليم الصغار أما ما أثاروه من شك فى قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة ، فقد كان سببا فى قيام علم المعرفة والأخلاق

وسنرى كيف تصدى سقراط "لمعلمى البيان الأثينيين " لكى يقيم دعائم الأخلاق ويعيد بناء المعرفة الإنسانية عن طريق وضع التعريفات .



الفصل الثانى

سقـــــراط

يعتقد بعض المؤرخين أن شخصية سقراط شخصية خرافية ابتدعها خيال أفلاطون وأريستوفان صاحب رواية "السحب" وذلك لأنه ليست لدينا مراجع مؤكدة عن حياة سقراط عن الصور المسرحية أو الجدلية التى تجد فيها سقراط يتصدر المناقشة في كثير من الأحايين ، وذلك كما فى محاورات أفلاطون ، وعلى أية حال فإنه كان لابد من أن يظهر "سقراط" ما ذلك لأن شخصية سقراط كما تواترت إلينا إنما تعبر عن نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر اليونانى فقد عرفنا أن السفسطائيين قد أثاروا أزمة حول المعرفة نتيجة لقولهم بنسبيتها ومن ثم باستحالتها ، وتناقشوا فى هذه المشاكل فى الأسواق وفى المجتمعات الخاصة والعامة ، وفى المجلس الأثينى وفى حلقات الرياضة والمصارعة ، فشككوا الناس فى عقائدهم بحيث لم يكن ثمة مجال لاستمرار العلم أو المعرفة مادام الإنسان الفرد مقياس كل شىء وما لبث المحافظون فى المجتمع الأثينى أن شعروا بخطورة هذه الدعوى على الدين والأخلاق والنظم القائمة ثم على الفكر اليونانى أى على الفلسفة

فكأن هذا الهجوم السفسطائى قد أيقظ الذهن اليونانى لكى يعود فيتناول معارفه جميعا بالنقد والتمحيص ويعيد بناءها على أساس منطقى سليم وهذا هو الدور الذى كان على شخص كسقراط أن يلعبه ، إذا كان لابد من أن يحدث تطور فكرى فلسفى كذلك الذى ظهر بالفعل عند أفلاطون وأرسطو

كان سقراط على ما يذكر — خصما عنيدا للسفسطائيين وكذلك لتلاميذهم من الأثرياء والنبلاء ، وكان يريد صادقا أن يأخذ بيد الناس حتى يزيل عنهم غشاوة الجهل ولذلك فقد كان يتبع نفس أسلوب السفسطائيين ويجادل الناس فى الأسواق وعلى قارعة الطريق ، وقد أدت به مناقشاته هذه إلى أن يقف أمام المجلس النيابى فى أثينا الذى أدانه وحكم بإعدامه بتجرع السم ، فلم يحاول أن يبرئ نفسه متنكرا لمبادئه بالاعتذار عما كان يراه حقا

محاكمة سقراط :

١- وتعطينا محاورة "الدفاع" [1] وصفا تفصليا لموقف سقراط أثناء المحاكمة حيث يبدأ دفاعه بقوله

" لست أدرى أيها الأثينيون كيف أثر الذين اتهمونى فى نفوسكم ، أما أنا لقد أحسست لكلماتهم الخلابة أثرا قويا أنسيت معه نفسى ، رغم أنهم لم يقولوا من الحق شيئا أما أنا فخذوا الحق منى صراحا (و) سأسوق الحديث والأدلة إليكم ، عفو ساعتها لأنى على يقين من عدالة قضيتى فإذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل و إذا نطق متكلم فلينطق بالحق .

وينتقل سقراط إلى الرد على متهميه وهما طائفتان فيبدأ بالطائفة الأولى قائلا هؤلاء الذين يحدثونكم عمن يسمى سقراط أنه حكيم يسبح بفكره فى السماء، ثم يهوى به إلى الأرض ، وأنه يخلع على البطل رداء الحق ، أولئك هم من أخشى من الأعداء ، فقد أذاعوا فى الناس هذا الحديث ، وما أسرع ما يظن الدهماء أن هذا الضرب من المفكرين كافر بالآلهة أى ذنب جنيت حتى حامت حول الشبهات فاجترأ مليتس أن يرفع أمرى إلى القضاء ؟ ماذا يقول عنى دعاة السوء ؟ أنهم بمثابة المدعيين ، وها كم خلاصة ما يدعون " وقد أساء سقراط صنعا ، وهو طلعة يصعد البصر إلى السماء وما تحتوى ، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى ، وهو يلبس الباطل ثوب الحق ، ثم أنه يبث تعاليمه فى الناس " تلك هى جريرتى وقد شهدتم بأنفسكم فى ملهاة ارستوفان كيف أصطنع شخصا أسماه "سقراط" جعله يجول قائلا: إنه يستطيع أن يسير فى الهواء ، وأخذ يلغو فى موضوعات لا أزعم أنى أعرف عنها كثيرا ولا قليلا - لست أقصد بهذا أن أسيء إلى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية - فلشد مايسوؤنى أن يتهمنى مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير . أيها الأثينيون ! !

---

[1] سنورد فيما يلى بعض مقتطفات من محاورة " الدفاع " لأفلاطون ترجمة زكى نجيب محمود مع بعض التصرف والتعديل.

ولسنا نعرف على وجه الدقة ما إذا كانت المحاورة تسجيلا حرفيا لدفاع سقراط فى المحكمة أم أن هذه أقوال رتبها أفلاطون على هذه الصورة لتعبر فى مجموعها عن المعانى والأفكار التى ساقها سقراط أثناء محاكمته دون التزام بحرفية الألفاظ والعبارات .

الحق الصراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب أما القول بأنى معلم أتقاضى عن التعليم أجرا فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما فى سابقة على أننى أمجد المعلم المأجور إن كان معلما قديرا على تعليم البشر"

فسقراط إذن لم يكن يتقاضى أجرا على تعليمه كالسفسطائيين بل يتساءل عما إذا كان يعلم شيئا حقيقة حتى يعلمه ؟ إنه ليذكر فى سخرية أنه لو كانت لديه الحكمة التى يملكها السفسطائى أفينوس والتى يتقاضى على تعليمها بضع دراهم لتملكه الزهو والغرور ، ولكن الناس يشيعون عنه ذلك ويدعونه بالحكيم ، فكيف استقرت هذه الأحدوثة فى أذهانهم ؟ ويرد سقراط على ذلك مستطردا : "إذن لدى ضربا معينا من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمر ، فإن سألتمونى عن هذه هذه الحكمة ما هى ؟ أجبت أنها فى مقدور البشر ، وإلى هذا الحد فأنا حكيم ، أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر لا أستطيع أن أصفها لأننى لا أملكها"

ويحدثنا سقراط عن حكمته فيشير إلى (شريفون) وهو من أصدقاء صباه وكيف أنه ذهب إلى معبد دلفى وسأل الراعية لتنبئه عما إذا كان هناك من هو أحكم من سقراط ، فأجابت بأنه ليس من الرجال من يفضل سقراط فى حكمته

ويتابع سقراط حديثه قائلا " لما أتانى جواب الراعية قلت فى نفسى ماذا يعنى الإله بهذا ؟ إنه لغز لم أفهم له معنى ، فأنا عليم بأنه ليس لدىّ من الحكمة كثير ولا قليل ، فماذا عساه يقصد بقوله أننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو إله يستحيل عليه الكذب ففكرت وأمعنت فى التفكير ، حتى انتهيت آخر الأمر إلى طريقة أتحقق بها من مدى هذا القول ، فقد اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم منى ، فإن صادفته يممت شطرى نحو الإله لأرد عليه مازعم فأقول له "هاك رجلا أكثر منى حكمة ، وقد زعمت أنى أحكم الناس ولهذا قصدت إلى رجل من الساسة عرف بحكمته ولم أكد أبدأ الحديث معه حتى قرت فى نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه فى حكمته وأخذت التمس الناس رجلا فآخر وأنا عالم بما أثيره فى الناس من غضب كنت آسف له وأخشاه وقد انتهيت من البحث إلى مارويت ،

إذ وجدت أن أشهر الناس هم أكثرهم غباء ، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاما، رجالا بلغوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء .. وتركت رجال السياسة وقصدت إلى الشعراء، فوجدتهم لا يصدرون فى الشعر عن حكمة ، ولكنه ضرب من التبوغ والإلهام ، إنهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطقون بالآيات الرائعات وهم لا يفقهون معناها – هكذا رأيت الشعراء ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون فى أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون فيه من الحكمة شيئا استنادا إلى شاعريتهم القوية ... وأخيرا قصدت الصناع .... وقد وجدت أنهم يمنون كثيرا مما كنت أجهله ، فكانوا فى ذلك أحكم منى بلا ريب ، ولكنى رأيت أنه حتى مهرة الصناع قد ترددوا فيما تردى فيه الشعراء من خطأ ، فتوهموا أنهم ماداموا أكفاء في صناعتهم فلابد وأن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة "

وقد انتهى سقراط من مناقشاته مع الساسة والشعراء والصناع إلى أنه أكثر منهم حكمة وخير منهم حالا ، وبذلك تصدق نبوءة الراعية ، ولكن هذا الذى انتهى إليه سقراط قد حرك العداوة فى نفوس أعدائه فنسجوا حوله الدعاوى الباطلة كما يقول فى دفاعه .

ويتابع سقراط حديثه قائلا "ولقد جرى الناس على تسميتى بالحكيم ، إذ خيل إليهم أننى مافتئت أحمل الحكمة التى كانت تعوزهم ، ولكن الله – أيها الأثينيون – هو الحكيم الأوحد ، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة فى البشر ضئيلة أو معدومة ، إنه لم يتحدث قصدا عن سقراط ، إنما ضرب باسمي مثلا ، كأنما أراد أن يقول أن من يدرك كما أدرك سقراط ، أن حكمته فى حقيقة الأمر لا تساوى شيئا يكون أحكم الناس ، فانا كما تروننى أسير وفقا لما يرسمه لى الله ، أفتش عن الحكمة عند كل من يدعيها لا أبالى أكان من أبناء الوطن أو غريبا ، فإن لم أجده كما أدعى صارحته بجهله كما أمرتنى الراعية ، ولقد انصرفت إلى هذا الواجب انصرافا لم يبق لى معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال العامة ، أو أنفقه فى شئونى الخاصة وهكذا كرست حياتي لله فعشت فقيرا معدما "

ويستطرد سقراط فيفند تخمة التفاف الشباب حوله ، وكيف أنهم جاءوا إليه من تلقاء أنفسهم ليشهدوا امتحان الأدعياء ، ثم ما لبثوا أن تعلموا طريقة سقراط فقاموا هم أنفسهم بامتحان أدعياء العلم حتى استثاروا حنقهم وغضبهم فأخذوا يصبون اللعنة على سقراط بدعوى أنه أفسد عقول الشباب ، ويتساءل سقراط بهذا الصدد عن الذنب الذى جناه ؟ فيذكر أن هؤلاء الأدعياء حينما عجزوا عن الإشارة إلى سبب غضبهم واعترتهم الحيرة أخذوا يرددون التهم المعروفة التى قذف بها الفلاسفة جميعا والتى يوجهون مثلها لسقراط فى محاكمته هذه

ويكتفى سقراط بما ساقه من ردود على اتهامات الطائفة الأولى من المدعين ثم ينتقل إلى الرد على دعاوى الطائفة الثانية منهم قائلا سأحاول أن أدفع عن نفسى ما اتهمنى به هذا الفريق الجديد ، وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص دعواهم ، فماذا يزعمون ؟ أنهم يقولون إن سقراط فاعل للرذيلة ، مفسد للشباب كافر بآلهة الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة ، تلك هى دعواهم

ثم يشرع سقراط فى مناقشة هذه الاتهامات والرد عليها قائلا "أما الزعم بأنى فاعل للرذيلة مفسد للشباب ، فأنا أقرر عن هذا الرجل ميليتس [1] ، أنه هو صاحب الرذيلة ورذيلته أنه يهزل حيث يجد الجد ، وهو لا يرى غضاضة فى أن يسوق الأبرياء إلى ساحة القضاء تحت ستار حماسته المصطنعة واهتمامه المكلف بأمور لا تعنيه فى شىء وسأقيم لكم الدليل على صدق ما أقول "

وهنا يطلب سقراط من ميلتس أن يقترب منه ويسأله عما إذا كان يفكر طويلا فى إصلاح الشباب ؟ فيجيب بأنه يفعل ذلك . وحينئذ يرجوه أن يذكر للقضاه من هو مصلح الشباب بعد أن أجهد نفسه فى الكشف عن مفسدهم — أى سقراط — وها هو ذا يقدمه للمحاكمة ولكن ميلتس يعجز عن الرد فيستدل سقراط من ذلك على أن أمر الشباب لا يعنى ميلتس فى شىء

وحينئذ يعود سقراط فيكرر السؤال ويجيب بأن القوانين هى التى تصلح الشباب ، ثم يستدرك قائلا إنهم القضاة الذين يحفظون القوانين وكذلك النظارة الجالسون فى المحكمة وأعضاء المجلس النيابى وكذلك رجال الدين ؛ وهنا يعقب

---

[1] وهو أحد الشعراء الذين وجهوا الاتهامات إلى سقراط .

سقراط قائلا إذن فكل الأثينيين يصلحون الشباب ويرفعون من قدرهم ماعداى، فأنا وحدى الذى أفسدت الشباب أهذا ما أردت أن تقول ؟ " ويرد مليتس قائلا " وذلك ما أريده بكل قوتى "ثم يتابع سقراط حديثه فيقول: "يا لبؤسى إذن أن صح ما تقول اللهم أنعم بحياة الشبان لو كان عليهم مفسد واحد فحسب، وكانت بقية العالم لهم مصلحين ، وأنت يا مليتس ، لقد أقمت لنا الدليل ناصعا على أنك لم تكن تفكر فى الشباب ، فإهمالك أيامم واضح حتى فيما ذكرت فى صحيفة الدعوى "

وهكذا يدلل سقراط على ضعف الاتهام الموجه إليه ، ثم لا يلبث أن يسأل محدثه عما إذا كان يعتقد أن رجلا فى مثل سن سقراط وعلى مستوى تجاربه يمكن أن يدرج فى عداد المفسدين ؛ فيتولى إفساد الشباب عن عمد ؟ ثم كيف يستطيع رجل فى مثل حداثة سن مليتس أن يكشف عن هذه الحقيقة ؟ أما إذا كان سقراط قد أفسد الشباب عن حسن نية فكان الأجدر بمليتس أن يوجه إليه النصح والتعليم لكى يرجعه عما يقترفه من شر فى حق الشباب ، بدلا من أن يسوقه إلى المحكمة وهى ساحة العقاب وليست مكانا للتعليم

وهنا يستطرد سقراط قائلا " لقد تبين لكم أيها الأثينيون أن مليتس لا يعنيه أمر الشباب فى كثير ولا قليل ، ولكنى مازلت أود يامليتس أن أعرف منك فيم كان إصرارى على إفساد الشباب ؟ لعلك تعنى كما تبدو من اتهامك أنى حملتهم على إنكار الآلهة التى اعترفت بها الدولة ليقدموا بدلا منها معبودات جديدة أو قوى روحانية ، أليست هذه هى الدروس التى زعمت أنى أفسدت الشباب بها ؟ ويرد مليتس قائلا إن هذا حق بأن سقراط لا يؤمن بآلهة المدينة بل هو ملحد ومعلم للإلحاد ، وذلك أنه يقول بأن الشمس كتلة من الحجر وأن القمر مصنوع من التراب.

ولكن سقراط يتنصل من هذا الاتهام مشيرا إلى أن هذه آراء انكساغوراس الكلازوميني وقد ألصقها أريستوفان بسقراط فى رواية السحب فذاع بين الناس أن سقراط يقول بها حقا ، ثم يستطرد فيبين كيف أن مليتس كاذب فى دعواه التى أملتها روح الحقد والطيش والغرور ، وأنه متناقض فى أقواله لأنه يجزم بأن سقراط كافر بالآلهة وهو مع ذلك يقرر بأن ثمت روحا إلهية تلقى إليه ما يقول به ، فكيف

يستقيم القول بأن سقراط مؤمن بهاتف روحي إلهي مع الرغم بأنه يجحد وجود الآلهة الحق كما يقول سقراط أن من يؤمن بأشباه الآلهة أو أبنائها يجب أن يكون مؤمنا بالآلهة الذين هم فوق مستوى البشر

ويختم سقراط دفاعه بقوله " لا يمكن أن يكون هذا الهراء يامليتس إلا تدبيرا منك لتبلوني به ، ولقد سقته في دعواك لأنك لم تجد حقا تتهمني به ولكن لن يجوز على من يملك ذرة من فهم ، قولك هذا بأن رجلا يعتقد في موجودات إلهية هي فوق مستوى البشر ، لا يؤمن في الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه آلهة وأبطالا ، حسبي ما قلته ردا على دعوى مليتس: فلا حاجة بي الى دفاع قوي بعد هذا ؟ ولكن كما ذكرت من قبل لابد أن يكون لي أعداء كثيرون وسيسوقني هذا إلى الموت لو قضي علي به ، لست أشك في هذا ، فليس الأمر قاصرا على مليتس وأنيتس ، ولكنه الحقد الذي يأكل القلوب ، ويغري الناس بتشويه السمعة فكثيرا ما أدى ذلك برجال إلى الموت ،وكثيرا ما سيقضي بالموت على رجال آخرين ، فلست بحمد الله آخر هؤلاء

ويستمر سقراط في حديثه عما يمكن أن ينتهي إليه قرار المحكمة من إدانته وإعدامه فيذكر أنه لا يخشى الموت ، بل يخشى العار الذي يلحقه إذا ما استمع إلى نصح المحكمة وترك التعليم كما نصحته الآلهة

إنه يفضل الموت على عدم إطاعة الله ، ولو أطلقوا سراحه لاستمر في تعليم الشباب ، فإن تلك رسالة يتحتم عليه القيام بها على خير صورة ، أما اتهامه بأنه لم يساهم في شئون الدولة ، فقد رد عليه بأنه ساهم مرتين في هذه الشئون، ومع ذلك فلو كان قد استمر في ذلك لما بقي حيا إلى سنه هذه ، و إذا كان سقراط لم يسهم بنصيب في شئون الدولة فهو قد انفق أيامه في تعليم مواطنيه بدون أن يتقاضى على ذلك أجرا ، وقد التف حوله التلاميذ لكي يشهدوا مصرع أدعياء الحكمة ، ولو كان سقراط مفسدا لهؤلاء التلاميذ لجاء أولياء أمورهم إلى ساحة المحكمة يطلبون إدانته، ولكن العكس هو الذي حدث فقد انضم هؤلاء إلى صفوف من يطلبون تبرئة سقراط وهذا دليل على كذب مليتس وصدق سقراط في دعواه.

ولم يحاول سقراط فى دفاعه أن يسترحم قضاته بأن يأتى بأطفاله باكين مولولين فقد رأى أن ذلك السلوك فيه مجلبة العار لآثينا بأسرها ، ثم أنه ربما حمل القضاة على أن يحنثوا بأيمانهم لو استجابوا لاسترحامه

وحينما صدر الحكم بإعدام سقراط ، لم يظهر عليه أى ضعف بل اقترح (كعادة الأثينيين في السماح للمحكوم عليهم بمعارضة الحكم بحكم آخر) فى سخرية لاذعة أن يعيش على نفقة الدولة معززا كأبطال الألعاب الأولمبية لأنه كان محسنا للشعب الأثينى ، وقد أنفق حياته كلها في تقديم الخير لهذا الشعب ، فليس من الحكمة فى نظره أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى ، لأنه لا يدرى إن كان الموت خيرا أم شرا وأما السجن والنفى فكلاهما شر وقد أوضح سقراط أسباب ذلك وتبقى عقوبة أخيرة وهى الغرامة المالية وقد قبل سقراط هذه العقوبة، وتعهد أصدقاؤه بدفعها

ولكن قضاته أصروا على إعدامه ، وهنا يتوجه سقراط إليهم بقوله أنهم سيجلبون العار على أنفسهم بقتل رجل فى مثل سنه فلم يبق له من العمر إلا القليل وكان عليهم أن يمهلوه إلى أن ينقضى أجله

أما وقد أصروا على إعدامه لكى يتخلصوا من شخص ينغص عليهم حياتهم فإن سقراط يتنبأ لهم بأنه سيأتى بعده وغير من الاتباع يحاسبونهم فى قسوة وعنف لأنهم أصغر منا سنا

ثم اتجه سقراط بكلامه بعد ذلك إلى من حاولوا تبرئته مؤكدا لهم أن هاتفه الإلهى لم يعترض عليه فى دفاعه ، وأنه سعيد بأنه لم يعص أمر هذا الهاتف ، وأن الموت خير لا شر فيه ، فهو إما نعاس طويل ، ومن منا لا يلتذ به ، وأما سياحة فى عالم آخر حيث نخالط الموتى من الإبطال ، وتلك فرصة جميلة فى رحاب حياة خالدة ، فكيف إذن يجزع الناس من الموت ؟ ويؤكد سقراط أنه سيتابع سيرته فى العالم الآخر حيث يستأنف بحثه فى المعرفة ويكشف عن الحكم الصحيح وعمن يدعى الحكمة باطلا ، ولن يقضى عليه هناك أحد بالموت من أجل ذلك

ويختم سقراط حديثه موجها كلامه إلى قضاته و إلى أصدقائه قائلا:

"فابتسموا إذن للموت أيها القضاة ، واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل

الصالح أن يصاب بسوء لا فى حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الآلهة ولن تهمل ما يتصل بي ، كلا وليست ساعتي الآزفة قد جاءت بها المصادفة العمياء فلست أرتاب فى أن الموت مع الحرية خير لى، ولذلك لم تشر مشيرتى بشيء ، ولست غاضبا من المدعين ، أو ممن حكموا فما نالتنى منهم إساءة ، ولو أن أحدا منهم لم يقصد إلى أن يعمل معي خيرا ، وقد أعاتبهم لهذا عتابا رقيقا وإن لى عندهم رجاء ... إذا ما شب أبنائى أن ينزلوا بهم العقاب أن بدا منهم اهتمام بالثروة أو باى شيء أكثر من الفضيلة أو إذا ادعوا أنهم شيء. وكانوا فى حقيقة الأمر لا شيء.. فإذا فعلتم هذا فأكون قد نالنى ونال أبنائي العدل على أيديكم

لقد أزفت ساعة الرحيل و: وسينصرف كل منا إلى سبيله فأنا إلى الموت وأنتم إلى الحياة ، والله وحده عليم بأيهما خير

هذه هى الصورة الكاملة لمحاكمة سقراط كما أوردها أفلاطون في محاورته

٢- ولكى تكتمل صورة المحنة السقراطية يعرض لنا أفلاطون فى محاورة أقريطون محاولة لإغراء سقراط على الفرار من سجنه فيأتيه صديقه الشيخ أقريطون قبيل الفجر فى سجنه ، وقد اقترب يوم تنفيذ الحكم ، ويحاول إقناعه على الفرار بعد أن هيأ له أسباب النجاح فى ذلك ولكن سقراط يرفض الاستجابة لما دعاه إليه صديقه، فلن يثنيه عن مواجهة الموت. سوء الأحدوثة أو إلحاق الأذى بالأبناء ، ثم أن فراره لا يتفق مع المبادئ التى كان يعلمها للناس ،، ومن العار أيضا أن يتنكر لقوانين أثينا وطنه الذى أحبه واستظل به

ويختم حديثه بقوله إنه يجب أن ينظر إلى العدالة أولا ثم إلى الحياة والأبناء ثانيا، فليرحل دون أن يلوث نفسه بفعل الشر وهذا هو صوت وحيه وعليه إطاعته، وهذا هو الصوت الذى كأنى به يهمس فى سمعى، كما تفعل نغمات القيثارة فى آذان المتصوف ... فيمنعنى من أستمع إلى أى صوت سواه .. وأنى لأعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا (يا أقريطون) سيذهب أدراج الرياح فذرنى أنن اتبع ما توحى به إلى إرادة الله"

٣- وفي محاورة " فيدون " [١] نجد تلك النهاية المحزنة لسقراط ، فيحكي فيدون الساعات الأخير لسقراط ، وكان عليه أن ينتظر حتى تعود السفينة المقدسة من ديلوس ، وكانت الرحلة تستغرق ثلاثين يوما حرم أثناءها القتل ، فلما انتهى الشهر الحرام أقبل تلاميذ سقراط ليستمعوا إلى حواره الأخير ، وكان يدور حول النفس وخلودها والفضيلة والتذكر والمثل ووصف العالم الآخر إلى غير ذلك مما تتضمنه محاورة فيدون – وحينما أزفت ساعة الموت أمر سقراط بأن يرسل النساء والأطفال بعيدا عنه حتى لا يسمع صياحهم ، وحينما سئل عن الطريقة التي يود أن يدفن بها أجاب بأنه لن يكون موجودا ليرضى أو لكيلا يرضى عن ذلك ، فإنهم سيدفنون جسده بعد أن تكون الروح قد فارقته

وتناول سقراط السم وشربه حتى الثمالة، وأخذ يسرق في أوصاله ، وما أن أتم السم دورته حتى صعدت روحه بين عويل تلامذته وبكائهم الشديد ، وكان آخر ما نطق به هو ما أوصى به أقريطون بوفاء دين عليه لأسكليبوس ، فلعله أراد حينما وافته المنية أن يتوجه إلى الآلهة بالقرابين لكي توفقه في رحلته إلى العالم الآخر .

مذهب سقراط ومنهجه :

تبين لنا خلال استعراضنا لمحاكمة سقراط وظروف محنته أن هذه النهاية المحزنة التي انتهى إليها أعظم شهداء الفكر في التاريخ إنما ترسم صورة واضحة المعالم لمفكر كافح من أجل تثبيت دعائم العلم والمعرفة الحقة والمبادئ اليقينية في مواجهة السفسطائيين ، وأنه في غمار كفاحه الطويل كان يلتزم منهجا معينا لا يحيد عنه بل ظل مخلصا في تطبيقه حتى لحظات أنفاسه الأخيرة ، فما حقيقة هذا المنهج ؟ ثم بعد هذا ما هو الموضوع أو الموضوعات التي يمكن أن تؤلف في مجموعها مذهبا سقراطيا معينا

---

[١] راجع "الفيدون" الطبعة الأخيرة ١٩٦٥ الترجمة العربية مع تعليقات.

أولاً : المنهج السقراطي :

عن تحليل المحاورات الأفلاطونية المبكرة المعروفة بالسقراطية قد أدى بنا إلى اكتشاف المنهج السقراطي الذى يتألف من مرحلتين هما

مرحلة التهكم ، ومرحلة التوليد :

(أ) أما التهكم فمعناه أن يبدأ سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه ، وهو فى العادة يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا فى موضوع الحديث ، فإذا أراد أن يتكلم عن العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا ، و إذا أراد أن يناقش فى الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنة اليونان ، و إذا أراد أن يناقش فى الرياضة والفتوة يختار أكبر أبطال اليونان فى ألعاب القوى ، ثم يبدأ فى مناقشة هذا الشخص المختار فى فنه ، فيسأل " أوطيفرون " مثلا عن معنى التقوى فى الدين قائلا له : " يا أوطيفرون -- إنك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس ، فاذكر لى إذن معنى التقوى وأرشدنى إلى الطريق الذى — إذا سلكته — أستطيع أن أصبح تقيا"

وفى هذه المرحلة الأولى نرى سقراط يتظاهر بالجهل والسذاجة ، وكأنه لا يدرى من أمر نفسه شيئا ، وذلك حتى يثير فى نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منزلة من سقراط وأقدر فى الرد عليه ، ويتراءى له سقراط فى هذه اللحظة كرجل ضعيف النظر ضحل التفكير ، ولكن شخصيته الحقيقية تبدأ فى الظهور حينما يأخذ الخصم فى الإدلاء بآراء سقيمة غير متناسقة وسرعان ما يتناول سقراط — فى حرية لاذعة — ما يعرضه الخصم من تعريفات للموضوع حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر بعد ذلك فى مناقشة سقراط فيكتفى بأن يتلقى منه ما يريد أن يلقيه إليه ، وأن يقف منه موقف الطالب من أستاذه ، ويشبه اليونانيون هذا الأسلوب السقراطي بسلوك نوع من الأسماك [1] يشمل حركة من يلمسه ، ومعنى ذلك أنه يفحم الخصم ويشل حركته فى

---

[1] La Torpille وهو نوع من السمك يوجد تحت رأسه موضع أو عدة تصدر عنها تيارات كهربائية قوية تشل من يحاول الإمساك به وتقتل الأسماك الأخرى (راجع لاروس) .

الجدل [1] ولو أن الخصم ينوى تدريجيا أثناء الحديث ، ولكن سقراط يبذل جهدا متواصلاً لكي يمسك بزمامه حتى لا يثور ثورة قاطعة فيخرج عن قواعد المناقشة

هذه هي إذن مرحلة التهكم ، وهي بمثابة أداة عقلية لتنقيه الجو الفكرى عند اليونان مما أذاعه السفسطائيون من شك وهدم للعقائد ، وبذلك تعد هذه المرحلة الأولى خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس ، وكشف حجب السفسطة من معدنها الثمين وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التى تلقاها فى المجتمع بالممارسة أو من طريق تأثير أقرانه، يبدأ مرحلة جديدة وهى التوليد

(ب) وفى مرحلة التوليد نرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة وقد قيل أن سقراط — باستعماله لأسلوب التوليد — كان يمارس فكريا الصناعة التى كانت تزاولها والدته، إذ أنه هو أيضا كان يولد الأفكار من نفوس محدثيه ومعنى هذا أن هذه الأفكار كانت موجودة فى فطرة الناس ، أى أن الأطفال يولدون وفى نفوسهم العلم الفطرى، فالعلم عند سقراط — وكذلك عند أفلاطون أولى سابق على التجربة Aprori ويقتصر أثر التعليم فى المدرسة أو الجدل فى السوق على إيقاظ النفس ، فيذكرها بهذه المعانى الفطرية التى كانت موجودة فيها قبل ميلادها الأرضى ، وكانت قد حصلت عليها من عالم آخر وهو عالم المثل كما سيقول لنا أفلاطون فيما بعد ، فالتعلم إذن ليس إلا تذكر، وأما أساليب الجدل المختلفة فهى التى تساعدنا على استرجاع المعانى ، وهذا هو معنى توليد سقراط لأفكار محدثيه

ويعطينا أفلاطون مثلا لذلك التوليد فى محاورة مينون فأمامنا صبى لا يعرف الهندسة أو الحساب ، ويبدأ سقراط بتوجيه الأسئلة إليه فيستفسر منه عما إذا كان لم يذهب إلى أى مدرسة فيجيب الصبى بالنفى، ثم يحاول سقراط أن يستخرج من هذا الصبى — شيئا فشيئا — قواعد هندسة إقليدس وينتهى من ذلك إلى إثبات أن علم الهندسة وسائر العلوم الأخرى إن هى إلا معارف تلقتها النفس فى حياة لها سابقة على هذه التجربة ، ودليله على هذا أن مينون لم يذهب إلى أى

---

[1] ميتوس ٧٩ .

مدرسة؛ ومع ذلك فقد استطاع أن يشير إلى قضايا هندسية لم يكن يعرفها إلا الذين يتلقون العلم في معاهد التعليم ولما كان هذا الفتى قد حرم من التعليم في أى معهد وذلك لرقة نشأته ، فإن الذهن ليبادر حقا إلى الاعتراف بأن مصدر علم الفتى بالهندسة لابد وأن يكون سابقا على التجربة ، وأن العلم الذى نتلقاه في المعاهد ليس جديدا بالمرة بل هو علم فطرى ، إذ يكفي أن نوقظ النفس بأسئلة مرتبة ، حتى تتذكر المعاني التى سبق لها إدراكها فى عالم آخر، وهذا هو معنى التوليد السقراطى، وبهذا يلتئم المنهج السقراطى: تهكم فتوليد

ثانيا : المذهب السقراطى :

أما من حيث الموضوع فإنه – على ما يذكر – لا يمكن تحديد مذهب معين خاص بسقراط ، وقد حاول المؤرخون أن يقسموا المحاورات الأفلاطونية إلى ثلاثة أقسام القسم الأول منها يشتمل على ما يسمى بالمحاورات السقراطية ، أى تلك التى تتأثر بطريقة مباشرة بآراء سقراط ؛ ولكننا حتى فى نطاق هذه المحاورات السقراطية لا نستطيع أن نجد حدا فاصلا يميز بين ما هو لسقراط بالضبط وما هو لتلميذه أفلاطون ، ولهذا فإننا نعتقد أن أهم شيء كان لسقراط الفضل الأكبر فيه ، وفى تثبيت دعائمه ، هو ذلك المنهج الذى أشرنا إليه ، بالإضافة إلى هذا فإن سقراط حاول أن يقيم الكليات ، وأن يضع الحدود والتعريفات ، وعلى الأخص فى ميدان الأخلاق ، وقضى حياته كلها محاولا بناء العلم اليونانى ، فوضع القواعد والقوانين الكلية فى جميع ميادين المعرفة على صورة تعريفات ، ونحن نرى سقراط فى كثير من مواقفه الجدلية يحاول تعريف الأشياء سواء كانت بسيطة معروفة لدى الجميع أو معقدة ، وهو يبدأ من السهل إلى المعقد ، ويلاحظ من ناحية أخرى أن تعريفات سقراط هذه كانت بداية الطريق إلى وضع المنطق عند أرسطو بعد أن مر بمحاولات أفلاطون الجدلية وقسمته الثنائية

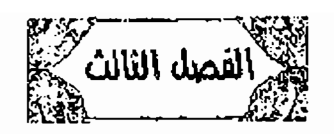
ولسقراط – كما تصور لنا محاورات الشباب لأفلاطون – نظرية فى الفضيلة متضمنة فى تعريفه لها ، وكذلك نظريته فى العدالة فى إطار تعريفه لها وأيضا نظريته فى التقوى ، وفيها تعريف للتقوى ، هذه النظريات فى مجملها ترد على مذهب السفسطائيين وتهدم دعواهم فى أن الحق للأقوى وأن المعرفة نسبية ،

فالتعريف يؤكد كلية المعرفة يؤكد كلية المعرفة ، وضرورة قضاياها المطلقة ، وثمة أمر هام أشار إليه سقراط وهو خلود الروح ، ففى محاورة فيدون يتحدث سقراط عن هذا الخلود فى أرفع العبارات وأسماها ، ويشير إلى أن هذا الخلود هو ثمن حياة النفس الفاضلة على سطح الأرض، وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ما تغمرها السعادة الدافقة لأنها ستحيا إلى جوار الآلهة فى العالم العقلى .

فكأن السعادة عند سقراط ليست فى هذه الدنيا ، ولكنها فى عالم عقلى لا يمكن التسليم بوجوده إلا إذا سلمنا بخلود الروح ، وهذا هو المدخل إلى نظرية أفلاطون فى المثل ، أى هذا هو الطريق المعبد الذى سيسلكه أفلاطون حينما يتكلم فى صراحة عن انطلاق النفس من محبسها الأرضى ، من كهف عالم الحس وصعودها إلى المستقر الأعلى ، أى عودتها إلى العالم الروحانى الأمثل الذى هبطت منه لتحل فى البدن .

ولقد اتضح لنا إذن كيف أن سقراط هو المقدمة التى لا غنى عنها كمدخل لدراسة مذهب أفلاطون أو هو من ناحية أخرى حلقة لابد منها لربط تاريخ الفكر اليونانى أو بيان استمراره عبر التاريخ من منبعه الأصلى فى بلاد اليونان إلى مصبه فى العالم الهللينى .

و إذا سلمنا بهذا الرأى أى بضرورة وجود شخصية "سقراط" كعامل ربط بين مراحل تطور الفكر اليونانى ، فإننا نكون بذلك قد وجدنا تفسير لقول بعض المؤرخين بأنه مهما يكن من أمر سقراط ، سواء كان شخصية حقيقية عاشت فى المجتمع الأثينى ، أم شخصية خرافية ، فإنه لا مناص لنا ونحن ندرس تطور الفكر اليونانى، لا مناص لنا من أن يكون ثمة " سقراط "



الفصل الثالث

المدارس السقراطية الصغرى

تبين لنا في الفصل السابق كيف أن سقراط لم تكن له مدرسة خاصة[1] ومذهب واضح المعالم يلتف حوله التلاميذ والأتباع، وقد اكتفى فيلسوف أثينا الكبير بأن يلتقي بالجماهير في السوق وفي الملعب وفي ساحة المحكمة وفي المعابد وفي كل مكان ليحمل على السفسطائيين ويخلص الفكر والأخلاق من هجومهم الشديد على أسس المعرفة وتقويضهم لصرح الفضيلة وتكاثر حوله المعجبون والأتباع والتلاميذ [2] ، نذكر منهم اكسانوفان وغيره ، وظهر من بين هؤلاء من أسس مدارس فلسفية متأثرة بالروح السقراطية ، ولما كان هؤلاء الفلاسفة قد نشأوا في وسط يموج بأفكار الإيليين والسفسطائيين والفيثاغوريين وغيرها من المذاهب التي أذاعها فلاسفة اليونان قبل سقراط، لهذا فقد حاولوا أن يربطوا بين هذه المذاهب والتعاليم السقراطية، ويعد أفلاطون وهو السقراطي الكبير – أبرز من نجح في هذه المحاولة على الإطلاق وقد ظهرت شخصيات سقراطية أقل حظا من أفلاطون من حيث عبقرية الفكر وذيوع الصيت وغزارة الآثار ، وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على تسميتهم بصغار السقراطيين ، نذكر من بينهم ثلاثة أشخاص كانت لهم ثلاث مدارس هي

المدرسة الميغارية ومؤسسها إقليدس الذى ربط بين آراء سقراط وتعاليم المذهب الإيلي ، ثم المدرسة الكلبية ومؤسسها انتستين الذى تأثر بجورجياس السفسطائي، وأخيرا المدرسة القورينائية ومؤسسها ارستبوس ، وقد تأثر بالسفسطائي بروتاغوراس.

١- المدرسة الميغارية [3] : لا نعرف على وجه الدقة تاريخ حياة إقليدس مؤسس هذه المدرسة وكل ما وصلنا عنه بهذا الصدد أنه كان إيلي المذهب قبل أن يلتقي بسقراط ويلازمه ، وأنه كان أكبر تلامذة هذا الأخير سنا ، ويقال إنه بعد موت

---

(١) ورد على لسان سقراط في محاورة "دفاع سقراط " لأفلاطون ٣٣ – أ ب أنه لم يؤسس مدرسة للتعليم .

(٢) (م – س) ٢٣ د ، ١٣٤ .

(٣) the Megaric School

سقراط عاد إقليدس إلى موطنه وهناك استقبل رفاقه من تلامذة سقراط الذين فروا من أثينا مخافة الاضطهاد بعد مأساة أستاذهم ، وقد أسس إقليدس مدرسته في وطنه ميغارى ويظهر أنه ظل مخلصا للمبادئ الرئيسية في مذهب بارمنيدس، فاعتقد أن الوجود واللاوجود واحد وأن الحركة ممتنعة، وسمى هذا الوجود الواحد "الخير" وطابق بينه وبين الله والعقل؛ ورفض إثبات طرف مضاد لهذا الواحد، فليس ثمة ضد للوجود إذ الوجود واللاوجود شيء واحد، والفضيلة أيضا لا كثرة فيها فهي شيء واحد كالوجود

وإذن فمذهب إقليدس مذهب أيلي في أساسه ومتأثر بالأخلاق السقراطية وليس صحيحا أن المدرسة الميغارية ناقشت فكرة وجود مثل متكثرة على ما يرى أفلاطون إذ أن هذا الرأى يتعارض مع القول بالوحدة الشاملة الساكنة التى تنتفى معها أى كثرة

الخلف وأخذوا يظهرون المهارة في صياغة الأغاليط والحجج التي لا جدوى من ورائها فأعادوا بذلك سيرة زينون الإيلى، واشتهر من بينهم بهذا النوع من الجدل تلميذ لإقليدس من ملطية قيل بأنه كان أستاذا لديموستين خطيب أثينا المشهور ، وأنه انتقد أرسطو ، وكذلك عرف بهذا الجدل من بين تلامذته ديدروس كرونوس الذي عاد يؤكد كأستاذه موقف الإيليين من حيث القول بامتناع الحركة والتغيير .

أما ستلبو الميغارى (٣٨٠ — ٣٠٠ ق.م) فقد عاش في أثينا فترة طويلة ونفى منها لموقفه العقلي من الدين ، ويعد ستلبو أبرز رجال المدرسة الميغارية بعد إقليدس، وقد تابع الطريقة الجدلية للمدرسة ، وكان له موقف اختص به في ميدان الأخلاق إذ أنه فضل اللذة العقلية على اللذة الحسية ولذلك مهد السبيل لقيام الأخلاق الرواقية عند تلميذه زينون الرواقى

٣ — المدرسة الكلبية :

ولد أنتستين مؤسس المدرسة الكلبية في أثينا (٤٥٥/٣٦٥ق.م) وتتلمذ في مطلع شبابه على جورجياس السفسطائى، ولم يلبث أن مارس مهنة التعليم كما كان يفعل السفسطائيون، وظل على هذا النحو حتى التقى بسقراط ، فأصبح تابعه

المخلص وتلميذه الوفي، وقد كان يعد نفسه الوريث الروحي لسقراط وكان أفلاطون يضمر الاحتقار لأنتستين ويبالغ في انتقاده فهاجمه الأخير في كتاب أسماه "ساثون" فانبرى أفلاطون للرد عليه في محاورة "أوثيديموس

ويبدو على الأرجح أن هذه المدرسة استعارت اسمها من تسمية المكان الذى أنشأها فيه مؤسسها فقد أقامها أنتستين في ملعب رياضي كان يشرف عليه " هرقل " وكان يسمي " كينو سارجيس "[1]. وفي رأى آخر أن تسمية المدرسة ترجع إلى أسلوب الحياة التي كان يمارسها تلاميذ المدرسة وعلى الأخص ديوجين الكلبي

ولأنتستين عدة مؤلفات ، وصلنا منها مقتطفات موجزة ، ومن هذه المؤلفات The Heracles[2] وفيه يمجد المثل الأعلى الكلبي في الحياة ، ويشيد بالاعتماد على النفس واحتمال المشقات ، والعمل المتواصل وبذلك المجهود الشاق وفي "بوليطقوس" يهاجم الديمقراطية ، بينما يشدد الحملة على الطغيان في "أرخلاوس" أما في رواية "سيروس" التهذيبية فإنه يحض على حب بني البشر ، ويتابع دعواه الإنسانية في "ألسيبيادس" حيث نراه ينتقد بشدة الميول الأنانية والأثرة المقوته .

ويؤخذ على مدرسة أنتستين أنها لم تكن تهتم بما ليس له علاقة بالحياة العملية ، وبذلك أهمل اتباعها كل ما يتصل بالعلم ، ولم يعيروا الأبحاث العلمية أى اهتمام إلا بالقدر الذى تفيد به في العمل ومن ثم فقد احتقروا الفن والمعرفة والرياضيات والعلم الطبيعي واستخدموا التعريف الأرسطى بطريقة يستحيل معها قيام أى علم حقيقي .

وتصدى أنتستين لنظرية أفلاطون في المثل فانتقدها بشدة، وأكد – مثل الرواقيين المتأخرين – أن الأفراد والجزئيات المحسوسة التي تقع تحت إدراكنا الحسي ، هي وحدها الموجودات الحقيقية "وليست المثل المجردة" بل إن كل موجود جزئي له اسم خاص به ينطبق عليه وحده ولا يشترك معه فيه آخرون، فإنه

---

[1] المقطع الأول في هذا اللفظ معناه باليونانية " الكلب " .

[2] أى " الهرقليات " نسبة إلى " هرقل " .

من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محمولا مغايرا له ، إذ أن المثال الأفلاطوني حينما تطلقه على أفراد كثيرين ، فإننا بذلك نضعه موضع المحمول بالنسبة لكل "فرد" كموضوع له ، وعلى هذا فقد رفض أنتستين فكرة التعريف التي تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب إلى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركبا: ولكن هذا التركيب ناتج من تعدادنا لمكونات هذا المفرد، وعلى هذا فالموجود المفرد أو الجزئي لا يمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزئيات المشابهة له ، وتمشيا مع هذا الرأى الذى استقاه على الأرجح من فيثاغورس ، نجده يقرر أن الإنسان لا يناقض نفسه، فحينما يقول بأشياء متعددة فإنه إنما يشير بالفعل إلى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة في الواقع على هذا النحو إذ الألفاظ المختلفة التي تسمى بها الأشياء لابد من أن يكون لها مقابل في الخارج أى موجودات منفصلة متكثرة.

وفي ميدان الأخلاق نجد أنتستين يحاول أن يقتدى بسقراط وبشخصيته المستقلة وبحثه عن الفضيلة ، ولكن ينحو منحى ساذجا سطحيا نتيجة لضحالة أسلوبه وضآلة محصوله العلمى ، فقد اكتفى بالقول بأن الفضيلة خير والرذيلة شر، أما غير ذلك من موضوعات علم الأخلاق فلا معنى لها عنده، ولما كان خير الإنسان يكمن في كل ما يتعلق بطبيعته كإنسان ، وهو تراثه العقلى والروحى، لهذا فإنه يرى أن أى شيء آخر كالحظ والشرف والحرية والصحة والحياة نفسها، هذه كلها ليست شرا في ذاتها ، وأما اللذة فإنها إذا سيطرت على الإنسان أفسدته ، فهى إذن شر محقق ، وعلى العكس من ذلك فإن العمل وبذل المجهود يعلمان الفضيلة ، وقد صرح انتستين بأنه يفضل الجنون على أن يقع فريسة للشهوات، ولهذا فإنه جعل حياة " هرقل " وكفاحه وجهده المتواصل ونشاطه الدائب، مثلا أعلى لمدرسته، كما ذهب إلى أن الحكمة هى مصدر الفضيلة، لأنها في جوهرها تقدير حقيقى لخير الإنسان وانه ولو أن الفضيلة يمكن تعلمها إلا أنها لا تحتاج إلى علم كثير بل إلى الممارسة والعمل ، ولكي نحصل عليها لن تحتاج إلى أكثر من شجاعة سقراط[1] ، وبالفضيلة نحصل على السعادة ، تلك التى تتمثل في استقلال النفس وسموها

---

[1] راجع ديوجين اللايرسي "حياة وآراء الفلاسفة" II, VI (ف.س).

وطمأنينتها وتحررها من الرغبات والانفعالات ، ويفخر انتستين بأن قناعته واكتفاءه بالقليل هما مصدر هناءه الطلق ، وذلك رغم رقة حالة ووضاعة مسكنه

وانسياقاً مع هذه الرغبة في التحرر من أغلال الرغبات، وكل ما يتصل بها من مطالب مادية، نادى الكلبيون بالعودة إلى الطبيعة، ومجدوا الحياة الفردية، ورفضوا كل صور للحياة الاجتماعية المشتركة، وساروا بين الناس على هيئة المستجدين، يرتدون شريطاً من رث القماش، مكتفين بالنزر اليسير من الطعام، متخذين من الهواء الطلق مأوى لهم، وبذلك أفلحوا في ترويض انفسهم على التقشف والحرمان وتحمل المشقات، واحتمال ألوان السباب المقذعة ، واحتقار الجمهور الشديد لهم ، لوضاعة مظهرهم واستهانتهم بالرأى العام واستهتارهم بالتقاليد المرعية وعقائد السلف، ولم يكن "الكلبي" ليكترث بالحياة أو يتعلق بها ، بل كان يفضل عليها الموت مختارا ، ولا فرق عنده بين الحرية والعبودية التي تواضع عليها الناس، فالرجل الحكيم سيد نفسه دائما يشعر في قرارة نفسه بالحرية حتى ولو كان مستعبداً، والحياة المدنية غير ضرورية للحكيم فهو يعتبر العالم كله وطنا له، وكذلك فإنه لا ضرورة في نظرهم لإقامة حكومات وطنية محلية، بل الجنس البشرى كله "قطيع " واحد يحيا أفراده معا في سلام حسب الطبيعة، لذلك ندروا بالحرب وأشادوا بالسلام

وكان الكلبيون يقولون بوجود إله واحد لا شبيه له، لا يحده البصر، أما تلك الآلهة المتعددة التي كان يؤمن بها اليونانيون، فقد كانت في نظرهم من صنع البشر الذين اتفقوا فيما بينهم على القول بوجودها، وإن كانت في حقيقة أمرها غير موجودة، وأما العبادة الحقة في نظرهم فإنها ليست سوى ممارسة الفضيلة ، فهي التي تجعل من الرجل الحكيم أثيرا عند الألوهية ، وعلى هذا رفض انتستين وأتباعه جميع الطقوس والمراسم الدينية، وسفهوا معتقدات مواطنيهم وأديانهم وسخروا من النبوات ، وعرضوا بالمعابد وكهنتها، ورفضوا ما يقول به رجال الأديان من أنه يوجد بقاء بعد الموت

وعلى الجملة فإن الكلبيين كانوا يربطون بين النظر والعمل ، ويحتقرون الثقافة العملية والعلم النظرى ، وكان انتستين — على حد قول أفلاطون "أبرز رجل

هذه المدرسة ، وأنه وإن كانت شخصيته لا تثير فى النفس الرضا والقبول إلا أنه لم يكن موضع تحقير كغيره من تلامذته ، بينما نجد تلميذه ديوجين [1] كالطبل الذى لا يسمع غير نقات نفسه " [2] والواقع أن أفلاطون كان على حق فيما ساقه من وصف ساخر لديوجين ، ذلك أن هذا الآخير — وقد خيل إليه أن أتباع المدرسة لا يمارسون التعاليم الكلبية كما ينبغى — اندفع هو إلى المبالغة فى ممارسة نتائجها العملية ، فرفض أن يجعل من نفسه الحكيم أو الطبيب الذى يعالج أمراض المجتمع ويرشد الناس إلى الفضيلة ، بل فضل أن يكون "كلبا متوحشا" فسمى نفسه "بالكلب" ! وجعل شعاره فى الحياة أن يعيد صياغة القيم الشائعة بين الناس [3] ورأى أن النوع الإنسانى يجب أن يجعل من حياة الحيوان مثلا يحتذيه ، وامعن فى السخرية اللاذعة من الثقافة والعلم ومن الناس ، وذاعت شهرته عن طريق هذا السلوك المستهجن، لا عن طريق كتاباته وأشهرها مؤلف أسماه"القط البرى المتوحش"

وقد أمضى ديوجين شطرا كبيرا من حياته فى أثينا وكورنثا " ويقال إنه التقى بالإسكندر الأكبر ، فلم يشعر بالهيبة فى حضرته ، بل قابله مقابلة الند للند لاعتداده بنفسه ،وشعوره باستقلال شخصيته

وكان لديوجين تلميذ من طيبة يدعى كريتس [4] ولكنه كان على عكس أستاذه، يفيض شفقة وعطفا على الناس ، فأحبوه وقدروه ، وكان يملك أكبر ثروة فى طيبة ، ولكنه تبرع بها لمواطنيه ، وآثر حياة الكلبيين المتقشفة ، وكان يقرض الشعر ، وله قصيدة يمجد فيها المثل الأعلى للحياة الكلبية التى يجدها الكلبى فى حال الفقر .

ويلاحظ أن المذهب الكلبى عاد إلى الظهور فى أوائل القرن الأول للميلاد ، واقترب كثيرا من الرواقية بعد أن أغفلت الرواقية الجانب العلمى من آرائها واحتفظت بالجانب العلمى الذى سبق أن استعارته من الكلبيين ، وقد ساعد على إحياء المذهب الكلبى عوامل الانهيار التى ظهرت فى الدولة الرومانية حينذاك وكان

---

[1] Diogenes of Sinope المتوفى ٣٢٤ ق.م

[2] محاورة فيليبوس لأفلاطين فقرة ٤٤ ب

[3] ديوجين "حياة آراء الفلاسفة " VI,20

[4] Crtes of Thebes

"سنيكا " أول من أشار في كتاباته إلى الكلبيين في تلك الفترة ، فقد امتدح "ديمتريوس " هذا كلبيون آخرون ، وظلت المدرسة قائمة إلى القرن الخامس الميلادي، وربما حتى القرن السادس ، بعد أن اندثرت جميع المدارس الفلسفية باستثناء الأفلاطونية

وكان للكلبيين تأثير كبير على الفرق الدينية التي اختارت حياة التقشف والزهد في متاع الدنيا وربما استمدت فرقة " الملامتية " [1]الإسلامية بعض تعاليمها ومظاهر حياة أفراها وسلوكهم الخشن بين الناس، من المذهب الكلبي .

٣ – المدرسة القورينائية :

مؤسس هذه المدرسة أرستبوس القورينائي، ويقال أنه كان أكبر سنا من أفلاطون [2] ، وأنه وهو في قورينا [3] درس تعاليم بروتاغوراس السفسطائي؛ ثم ارتحل إلى أثينا حيث التقى بسقراط واتصل به عن كثب ، ولكنه لم ينزع عن نفسه وآراءه ، وبعد محنة سقراط أخذ أرستبوس يمارس مهنة التعليم في أثينا على طريقة السفسطائيين ، وزار بلاط الملك ديونيسيوس في صقلية ولكنه كان أسعد حظا من أفلاطون هناك، ثم لم يلبث أن عاد إلى قورينا ، حيث أسس المدرسة القورينائية، وتعرف أيضا باسم مدرسة أصحاب مذهب اللذة[4] وقد انضم إليه حفيدة من ابنته واسمه أيضا أرستبوس ، لذلك فقد اختلطت آراء الجد مع آراء الحفيد وأصبح من غير الممكن التمييز بين آراء كل منهما ، وبالإضافة إلى هذا فإننا لا نجد من الأسانيد الموثوق بها ما يؤكد صحة ما وصل إلينا من تعاليم أرستبوس . فكل ما لدينا بضع فقرات في كتاب ديوجين، حيث يشير إلى مؤلفات المدرسة [5] ومعظمها مشكوك في صحته، وكذلك نجد إشارات في محاورة فيليبوس التي يتناول أفلاطون في مقدمتها مشكلة اللذة وأنواعها ويشير إلى آراء ارستبوس ويرد عليها [6]

---

[1] راجع " الملامتية والفتوة والتصوف " تأليف الدكتور أبو العلا عفيفي ، سلسلة الجمعية الفلسفية المصرية .

[2] ديوجين II,85

[3] بلدة في إقليم برقة (ولاية ليبية) تعرف حاليا باسم (شحات) .

[4] hedonistic school

[5] ديوجين II, 77, 86..

[6] محاورة فيليبوس فقرة ٤٢ د .

ونجد أيضا بعض نصوص في محاورة تيتاوروس [1] ن وفي الجمهورية ، وفي الأخلاق النيكوماخية لأرسطو على أننا نستطيع مع هذا أن نقبل صحة بعض هذه النصوص — خصوصا ما كان يشير منها إلى مذهب اللذة الذى عرف به ارستبوس — ولو أن أرسطو يذكر لنا أن إيودوكس [2] الفلكي المشهور هو صاحب مذهب اللذة وليس ارستبوس

ويلاحظ أن اتباع هذه المدرسة يتفقون مع اتباع المدرسة الكلبية في في احتقارهم للثقافة العميقة واكتفائهم من المعرفة بالقدر الذى يؤدى إلى المنفعة المباشرة في الحياة العملية والأخلاق عند المدرستين تتمثل في مواقف ساذجة سطحية ، وقد كان ارستبوس — مثله في ذلك مثل انتستين — يقوم المعرفة بمقياس المنفعة العملية ، فاحتقر الرياضيات لأنها لا تبحث عن النافع أو الضار وكذلك الطبيعيات لأنه لا قيمة جدية لها في نظرة ، وكان اهتمامه بمشاكل المعرفة في حدود تأسيسه لمذهبه الأخلاقي ، وارستبوس يتفق مع بروتاغوراس في أن المعرفة مصدرها الإحساس ، وتختلف الاحساسات منش خص إلى أخر بحيث لا يتفق الجميع على أى موضوع واحد للإحساس ، وحتى اللغة فإن اللفظ احساساتنا ، ولكنه لا يعرفنا بطبيعة الأشياء كما هي موجودة في الخارج ، ولا ينقل إلينا إحساسات ومشاعر الآخرين ، إذ أن الإحساسات تحدث نتيجة لتأثير حركات الموضوعات المدرك في الشخص المدرك لهذا الموضوع في لحظة معينة وعلى هذا فإن أى إحساس إنما يتولد من الحركة ، فعندما تكون الحركة خفيفة ينتج عنها شعور باللذة ، وعلى العكس من ذلك فإنه يحدث شعور بالألم عندما تكون الحركة عنيفة متلاحقة ، أما إذا لم تكن ثمت حركة ، أو كانت هناك حركة ولكنها غير مدركة بالحس ، فإننا لن نشعر بأى لذة أو ألم ، والطبيعة تعلمنا أن اللذة مرغوب فيها على الدوام ، وأن الخير يرتبط بالشيء الذى يجلب اللذة ، ويرتبط الشر بما يجلب الألم ، وليست اللذة في حقيقة أمرها سوى إحساس بعملية طبيعة تحدث في الجسم ، وقد وصل ارستيبوس من تحليله هذا إلى القول بمبدئه المشهور وهو أن اللذة هي الخير الأعظم

---

[1] محاورة تيتاروس ١٥٢ جـ ، ١٥٥ د

[2] الأخلاق النيقوماخية لأرسطو ، الفصل الثاني ، الكتاب العاشر .

وأنها مقياس جميع القيم على السواء ، هذا ما تنادى به الطبيعة ومن ثم فيجب ألا نعترف بأى عرف أو تقليد ، أو أن يحول بيننا الحياء والخجل وبين الحصول على أكبر قدر ممكن من اللذات ، ولم يكن ارستبوس يقصد باللذة مجرد راحة النفس وسكينتها على ما سيرى الابيقوريون — إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غيبة الإحساس ، بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون استمتاعا إيجابيا ، وعلى هذا فالسعادة عند القورينائيين مصدرها اللذة ، واللذة الحاضرة بصفة خاصة ، تلك التي لا تترك أثرا في نفوسنا فتتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا ، فاللذة يجب ألا تكون مرتبطة بالماضي أو بالمستقبل ، لأن الماضي قد ولى وانقضى والمستقبل غامض غير معروف ، وبذلك يبقى الحاضر ملكا لنا ، فيجب إذن أن نستمتع به بعيدا عن ذكريات الماضي واحتمالات المستقبل الغير المؤكدة ولم يوضح لنا أرستبوس نوع الأشياء أو الأفعال التي تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة، فهناك أنواع من الملذات لا نحصل عليها إلا ببذل قدر كبير من الآلام ، غير أنه يشير بعد هذا إلى أن ثمت ملذات وآلاماً لا تنشأ عن حالات الجسد ، وربما كان أرستبوس في هذا الاتجاه متأثرا بتعاليم سقراط ، مع ما في هذا الموقف الأخير من مناقضة صريحة لمبدئه الأول القائم على التصور الحسي للذة كخير أعظم للإنسان ومنتهى سعادته

والفلسفة أو الحكمة وهى فن الحياة عند أرستبوس هي مقياس الخير واللذة في حياتنا ، فهي التي توضح لنا كيف نستغل ما في حياتنا من خير ، وتمكننا من الانتفاع بكل شيء في موضعه المناسب سعيا وراء مصلحتنا ، كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والانفعالات التي قد تعترض استمتاعنا بالسعادة فالفلسفة إذن أول شروط السعادة .

واستنادا إلى هذه المبادئ جعل أرستبوس هدفه — فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه — الاستمتاع إلى أبعد قدر مستطاع مع احتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس ، ومع هذا فلم يكن أرستبوس بالرجل الذى يتكالب على الملذات خبط عشواء ومهما كانت السبل إليها ، فقد كان يستعمل ذكاءه وعقله وحكمته ، وسيطرته على نفسه للحد من جنون الرغبات لكي يحتفظ بالكرامة وطمأنينة النفس، فتراه يكيف نفسه حسب الظروف المختلفة ، فيظهر بين الناس

تارة فى أسمال بالية وتارة أخرى فى أفخر الملابس حسب ما تقتضيه المناسبات، وكان فى كل الحالات يبدى كثيرا من العطف والشفقة على الناس ، وقد اعتزل الحياة العامة فى أخريات أيامه لكى يحفظ على نفسه سكينتها واستقلالها

وقد احتفظ أرستبوس لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير ، ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التى تمجد الحرية الباطنة للنفس : والتمسك بعزة النفس وكرامتها ، والتعلق بالحكمة، غير أننا نجد مع هذا أن نظرية أرستبوس فى اللذة تناقض هذه الروح السقراطية، بالإضافة إلى موقفة الشكى الذى ينكر العلم والمعرفة ، وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة ودحض دعاوى السفسطائيين الهادمة لها

وقد استمر هذا التناقض الواضح فى تعاليم المدرسة بعد أرستبوس أيضا وعند حفيده ثم تلميذه تيودورس الملحد الذى رفض الاعتقاد بوجود إله، وانتهى بالمذهب إلى نتائجه الأخيرة ورأى أن سعادة "الحكيم هى شعوره بالرضا وطمأنينة النفس ، وبهذا يصبح بمعزل عن المؤثرات الخارجية بحيث تسيطر عليه الحكمة وحدها ، وجاء أحد أتباع المدرسة بعد تيودورس ورأى أن مصدر اللذة قد يكون الصداقة أو عرفان الجميل أو الأسرة والوطن ويجب ألا يحجم المرء عن تكريس نفسه لها

ومن أتباع هذه المدرسة أيضا فيلسوف متشائم يدعي هجسياس [1] كان يحس فى أعماق نفسه بتعاسة الحياة فسخط على كل شيء لشعوره باليأس من الحصول على طمأنينة النفس وهدوئها عن طريق اللذة الإيجابية ، ولهذا فقد صرح بأن السعادة ضرب من المستحيل ولا يمكن بلوغها من طريق اللذة أو غيرها، ونراه فى مؤلف له يذكر قصة رجل يعدد متاعب الحياة وآلامها وما يعانيه فيها من شقاء لا معنى له و لا هدف ، ومع هذا فقد حيل بينه وبين الانتحار جوعا حينما وطد النفس التخلص نهائيا من الشقاء المرير الذى سيستمر وسيتضاعف باستمرار حياته

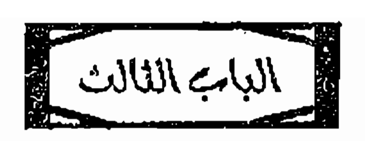
---

[1] Hegesias.

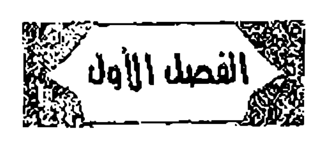
ويقال أن هجياس زار الإسكندرية وألقى فيها عدة محاضرات أوضح فيها مذهبه ، ولم يلبث على أثرها أن ذاعت موجة عارمة من الانتحار بين الشباب حتى أطلق على هجسياس لقب " مستشار الموت " وسرعان ما تنبه المسئولون إلى خطورة هذا المسلك فأصدر بطليموس الثانى أمره بتحريم الانتحار

إذن فقد رأينا كيف انتهى مذهب اللذة المبالغ فيها إلى عكسها أى إلى القضاء على الحياة نفسها ، وكأنها قد سعت إلى حتفها بظلفها

هذه نظرة مجملة أشرنا فيها إلى الاتجاهات الفلسفية عند صغار السقراطيين تبين لنا من خلالها ، أن هذه المدارس كانت تؤمن إيمانا عميقا بقيمة الفرد وحريته وكرامته واستقلاله ، وأنها على الرغم من تأثرها بالروح السقراطية إلا أن فلاسفتها لم يتخلوا عن آراء السفسطائيين وسنرى فى الفصول القادمة كيف تضع الأفلاطونية والأرسطية القيمة الإنسانية للحضارة وللثقافة العقلية موضع الاعتبار بينما يكتفى صغار السقراطيين بإبراز قيمة الفرد جاعلين من ذاته وحدها السند الأول والأخير لحياته ولسعادته



الفلسفة السقراطية
أفلاطون ومدرسته



منزلته فى عصره ، حياته ، مصنفاته

١ – منزلته فى عصره وعبقريته :

يحتل مذهب أفلاطون منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الإنسانى لقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيما تلاه من عصور ؛ وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وآرائه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق ، ويرجع ذلك إلى خصوبة فكر أفلاطون وعمق آرائه

١ – فإلى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميزبها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد اتجاها إلى التصوف ، و إلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها فمن الناحية الأولى نجد أن أفلاطون قد استخدم المنطق بكل دقة فى ميدان المعرفة وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى استخدمه للبرهنة على وجود عالم المثل، وكذلك فقد استعار الاستدلال الرياضى من الفيثارغوريين وطبق منهجهم الفرضى، وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ولهذا فقد كتب على باب الأكاديمية ، لا يدخل هنا إلا من كان رياضيا

ومن الناحية الثانية نجد أنه قد أضاف إلى هذا المنهج المنطقى الرياضى اتجاها صوفيا عميقا تلقاه من النحلة الأورفية وتعاليم الفيثاغوريين ، وقد كان لهذه النزعة الروحية العميقة عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة فيما بعد سواء منهم المسيحيين أو المسلمين

ويبدو أن تعاليم الأورفية والفيثاغورية لم تكن المصدر الوحيد لهذه النزعة عند أفلاطون بل يرجع هذا أيضا إلى طفولة أفلاطون التى امتازت بالتدين العميق ، ونحن نحس فى كتاباته آثار هذه العاطفة الدينية الملتهبة ، ونشوة الحب والإيمان بالأسرار العميقة التى ترمز إلى وحى الآلهة [1] ولهذا فإنه اتجه إلى البحث عن المثل الأعلى

---

[1] راجع P.M Schuhl , L'oeuvre de Platon Lib Hachette , Paris 1954 , p.6

أى عن عالم أسمى فيما وراء عالم الحس ، عالم تنطلق إليه النفس فى صفائها وتطهرها ، فكان أن كشفت له التجربة الروحية عن آفاق عالم المثل.

٣- وقد أحس أفلاطون بصعوبة التعبير اللفظى عن هذا الوجود المتعالى الذى يجاوز نطاق التجربة الحسية ، فقد لجأ إلى الأسطورة [١] و إلى الصور الخيالية لكى يفسر بها حقيقة هذا العالم العقلى وأبعاده المثالية : وكان يشعر فى أعماق نفسه بأن العبارات الشاعرية الوصفية التى كان يسوقها لإيضاح حقيقة عالم المثل لن تحقق هذا الغرض على الوجه الأكمل ، فقد كان أفلاطون إذن شاعرا بصعوبة التعبير عن مضمون مذهبه لخصوبة الفكرة التى انتهت إليها تجربته الروحية ، ولأن اللغة — وقد وضعت للإشارة إلى الموجودات الحسية — لا يمكن أن تصلح للتعبير عن عالم مثالى مغاير للعالم الحسى فى وجوده وطبيعته

وقد استند الصوفية فيما بعد إلى موقف أفلاطون هذا واكتفوا بالإشارات الرمزية لإيضاح مضمون تجاربهم الروحية ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطونى يختلف عن الاتجاهات الصوفية البحتة فى أنه على الرغم من اتجاهاته المثالية إلا أنه لم يكن يبتعد كثيرا عن حدود الأسلوب المنطقى والاستدلالات الرياضية ، ومن هنا تبدو حقيقة المشكلة فى مذهب أفلاطون ، إذ أنه لم يكن مذهبا وصفيا يرصد تجربة شخصية روحية فريدة ويسجلها فحسب كما يفعل الصوفية ، ولكنه كان يحاول فى نفس الوقت أن يدلل برهانيا على صحة تجربته ، ويقيم وجود العالم العقلى على أسس منطقية رياضية

٤- وثمت أمر هام كان له تأثيره الواضح على التجربة الأفلاطونية فعلى الرغم مما كان يبدو من شدة تعطش أفلاطون للمعرفة وتحرقه إلى المثل العليا مما دفع به فى طريق التأمل والعزلة والتقشف وسيطرة النفس على البدن إلا أنه قد نشأ فى بيئة أرستقراطية غرست فى نفسه ميلاً إلى ممارسة السياسة والمساهمة فى شئون الحكم ، لهذا فقد ظهر لديه اتجاه واضح إلى إيجاد نوع من التوازن والانسجام بين النفس والجسد مما ييسر له سبل الاتصال بالحياة العامة ويحول بينه وبين الإغراق فى حياة التأمل الخالص ، ومع هذا فإن الفكر الأفلاطونى لم يستطع التخلص من

---

(١) راجع P.M. Schuhl, Etudes sur la fabulation platonicienne, Paris 1947

هذا الاتجاه المزدوج إلى النظر وإلى العمل ، أو بمعنى آخر الاتجاه إلى التأمل الفلسفي والعمل السياسي معا ، فإذا كانت غاية التأمل الفلسفي عنده هي خلاص النفس وتطهيرها عن طريق ممارسة الحكمة فإن غاية العمل السياسي في نظره إنما تكون في خلق الظروف الصالحة لتربية المواطن اليوناني وذلك عن طريق إصلاح نظم المدينة اليونانية حتى تكفل لها السلامة في الداخل والخارج وسنرى كيف يلتقي هذان الاتجاهات المتعارضان في مذهب أفلاطون

ب - حياته :

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ ق.م ، وكانت أسرته من أعرق الأسر الأرستقراطية في المدينة ، فقد كان سولون المشرع اليوناني أحد أجداده ، ولم تحمل لنا كتابات المؤرخين معلومات وافية عن طفولته وشبابه المبكر ، غير أنه من المؤكد أن أفلاطون — وقد عاصر الفترة الأخيرة من حرب البلوبونيز التي انتهت بهزيمة أثينا وضياع إمبراطوريتها البحرية سنة ٤٠٤ ق.م — يكون قد لمس بنفسه مدى ما آلت إليه بلاده من اضطراب سياسي وحربي

أما من حيث تكوينه العلمي والفلسفي فقد درس في شبابه الشعر واستطاع أن ينظم القصائد ، كما درس العلوم المتعارفة في عصره ، وأظهر ميلا شديدا إلى العلم الرياضي ثم اتجه إلى دراسة الفلسفه على يد أحد أتباع هرقليطس ، وعندما بلغ سن العشرين اصطحبه شقيقاه أديمونت وأغلوقون إلى سقراط فتعرف عليه وأعجب به ، ولما ناهز الثالثة والعشرين من عمره أراد نفر من أهله أن يعينوه في منصب سياسي خطير ولكنه رفض ما عرضوه عليه وآثر التريث لكي يدرس بعين فاحصة حقيقة الصراع السياسي الذي كانت تحياه أثينا آنئذ ، وكان الحكم بالمدينة يتنازعه نظامان الديمقراطية والأوليجاركية المستبدة ، وفي سنة ٤٠٤ ق.م كان كريتياس Critias وهو من أقارب والدة أفلاطون على رأس حكومة أثينا الثلاثينية ، التي ما لبثت أن تخلت عن الحكم لحكومة ديمقراطية ، وهي التي حاكمت سقراط وأدانته مما أثار سخط أفلاطون وحزنه ودفعه إلى الشعور بالتشاؤم واليأس من إصلاح الوضع السياسي ويتردد صدى هذه الحالة النفسية لأفلاطون الشاب في محاورة

جورجياس [1] وسيكون من جراء ذلك ألا يرضى أفلاطون عن حكم الطغيان أو عن ديمقراطية بركل فيتجه بنظره إلى خارج أثينا ليبحث عن نظام سياسى آخر يكون صالحا لتوطيد دعائم الحكم وتهيئة جو من الاستقرار والنظام ، فنراه يتأثر — إلى حد ما — بنظام الإسبراطيين كما هو واضح فى جمهوريته

وكان إعدام سقراط وتجرعه للسم من أهم الأسباب التى دفعت به إلى حياة العزلة ثم إلى حياة السفر والترحال فيما بعد فقد بدأ أفلاطون رحلته الأولى سنة ٣٩٠ ق.م أى بعد تسع سنوات من وفاة أستاذه ، فاتجه إلى ميغارى حيث زار إقليدس ومكث إلى جواره ثلاث سنوات ، ثم اتجه إلى مصر ، وشاهد عظمة آثارها واجتمع بكهنة عين شمس فأعجب بعلومهم وعلى الأخص بتقدمهم فى دراسة الفلك، كما أشاد بما عاينه من استقرار سياسى ومن مصر اتجه قريبا إلى قورينا فالتقى بعالمها الرياضى المشهور تيودوروس ثم عاد ثانية إلى ربوع النيل، ولكن الحرب ما لبثت أن نشبت بين أثينا وإسبرطة، وكان ملك مصر السفلى قد تحالف مع الإسبرطيين ضد أثينا — وطن أفلاطون — فاضطر إلى مغادرة مصر عائدا إلى أثينا واستقر بها ، وما كادت تنتهى هذه الحرب حتى استأنف أفلاطون رحلاته فاتجه إلى اليونان الكبرى (أى جنوب إيطاليا) حيث التقى بأصدقائه الفيثاغوريين ، وما أن سمع به دنيس ملك سراقوصة حتى استدعاه إلى بلاده ونشأت بينه وبين ديون Dion ابن أخت دنيس صداقة وطيدة وبعد عودته من هذه الرحلة اشترى قطعة أرض كانت تسمى بستان أكاديموس" وتقع على مقربة من قرية "قولون" وفى هذا المكان أسس أفلاطون مدرسته التى سميت "بالأكاديمية" وكانت هذه المدرسة منذ نشأتها عبارة عن محراب لعبادة ربات الفنون [2] ، حيث كان تلامذه أفلاطون يؤلفون شبه رابطة دينية ، ويحتفلون سنويا بعيد ربات الفنون مصدر الوحى والإلهام الفنى ،

---

[1] راجع محاورة جورجياس ٥١٥ هـ .

[2] Les Muses ربات الميثولوجيا التسع ، بنات الإله زيوس ، وهن اللائى يعملن الفنون برعايتهن

ربة الكوميديا	Thalie	ربة الموسيقى	Euterpe
ربة التاريخ	Clio	ربة الرقص	Terpsichore
ربة المأساة	Melpomene	ربة الشعر الغنائى	Polymnie
ربة البيان	Erato	ربة علم الفلك	Uranie
ربة الرثاء	Calliope		

وقد ظلت الأكاديمية محتفظة بهذا الطابع حتى عصر الإمبراطور جوستيان سنة ٥٢٩ م حيث جرى عليها ما جرى على مدارس الفلسفة الأخرى في أثينا من إغلاق وتشريد لأفرادها الذين كانوا يمثلون الفكر الوثني بعد انتشار المسيحية واعتناق الأباطرة لها . وكانت المناقشات في الأكاديمية تدور حول موضوعات الفلسفة والرياضيات والفلك والأخلاق والسياسة

ولم يقتصر التعليم فيها على أبناء أثينا وحدهم بل سعى إليها اليونانيون — ومن بينهم بعض النساء — من جميع بلاد اليونان والجزر اليونانية — وبعد أن تم لأفلاطون افتتاح الأكاديمية عاد ثانية إلى مواصلة حياة السفر والترحال فاتجه إلى صقلية سنة ٣٦٦ ق.م تحت إلحاح صديقه ديون ، وكان أفلاطون يطمع في أن يستميل إلى آرائه دنيس الصغير الذى كان قد خلف والده على حكم صقلية ، ولكن سرعان ما تبددت أحلام أفلاطون ، فقبل أن تطأ أقدامه أرض الجزيرة كان دنيس هذا قد أقصى من الحكم ونفى خارج البلاد فما أن نزل أفلاطون بصقلية حتى تلقفه أعداء دنيس فسجن ثم أطلق سراحه وعاد إلى أثينا

ولم يلبث أفلاطون أن أعاد الكرة للمرة الثالثة ، فارتحل إلى سراقوصة تحت إلحاح صديقه ديون بعد أن عاد دنيس إلى الحكم فأحسن الجميع استقباله خصوصا وأنه كان معروفا أيضا بصداقته لأرخيتاس الفيثاغورى حاكم طارنطا ، ولكن إقامته في صقلية ما لبث أن شابها جو قاتم مؤلم خصوصا بعد أن فشل في مصالحة ديون على دنيس الصغير ، وقيام ديون بعد ذلك بتدبير مؤامرة ضد الملك ، فما أن اتضح أمرها حتى نكل أعوان دنيس بديون صديق أفلاطون ، وكان ذلك خلال سنة ٣٥٣ ق.م وغضب الملك على أفلاطون فاعتقله ووضعه في سفينة متجهة إلى اليونان ، ولكنه أسر وبيع في سوق الرقيق ، فاشتراه أحد المواطنين القورينائيين واعتقه فعاد أفلاطون إلى أثينا ، وأخذ يتابع دروسه ومناقشاته في الأكاديمية ، وكانت وفاته سنة ٣٤٨ ق.م أثناء الحرب التى شنها فيليب ملك مقدونيا على أثينا والتى أدت إلى انهيار نظام المدينة اليونانى ، ذلك النظام الذى ظل أفلاطون طول حياته يبحث عن أنجح السبل لتوطيد أركانه وكفالة استقراره وازدهاره

ج – مصنفاته :

يعد أفلاطون أول فيلسوف يوناني وصلتنا جميع مؤلفاته ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم بأن كل ما وصل إلينا من كتب تحمل اسم أفلاطون تصح نسبتها إليه ، فقد أثبت النقد التاريخي أن ثمت عدة محاورات منحولة نسبت إلى أفلاطون وقد ثبت أنها ليست له ، وعلى هذا فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى المؤلفات التي تعارف مؤرخو الفلسفة [1] ، على صحة نسبتها إليه ، أما من حيث تصنيف هذه المؤلفات فقد تمكن العلماء – بعد دراسة أسلوب المحاورات وموضوعاتها – من ترتيبها على هيئة تصنيف زمني تطوري حسب أطوار حياة المؤلف ، فثمة مؤلفات يرجح أنها حررت في عهد الشباب وأخرى تم تأليفها في عهد الكهولة بعد إنشاء الأكاديمية إثر عودة أفلاطون من رحلته الثانية إلى صقلية ، وبعد أن استقر به المقام في أثينا منكباً على البحث والدراسة ردحا من الزمن إلى أن قام برحلته الثالثة إلى صقلية ، وأما المجموعة الثالثة فهي من إنتاج أفلاطون الفكري في عهد شيخوخته وبعد انتهاء رحلته الأخيرة إلى صقلية

أولا : مؤلفات فترة الشباب :

وهي قريبة العهد بأستاذه سقراط ، ولهذا فإن قسما منها يشتمل على صورة حياة سقراط : وتوجيه الاتهام إليه ثم الدفاع عنه ، وكذلك منهجه في مواقفه الجدلية مع السفسطائيين مع المشهورين في كل فن من أهل عصره في أثينا

هذه المحاورات هي: "دفاع سقراط" و "أقريطون" و "أوطيفرون" ، والمحاورة الأخيرة تدور حول "التقوى" وتعريفها ورأى سقراط في الدين والتدين ؛ ثم "هيبياس الأصغر " وتتناول علاقة العلم بالعمل ، و"ألقيبيادس" وتبحث في تطابق العدالة والمنفعة وفي معرفة النفس الإنسانية ؛ ثم " هيبياس الأكبر في تعريف الجمال: و"خرميدس" في الفضيلة ؛ و "لاخيس" في الشجاعة " و"ليسيز " في الصداقة، و"بروتاغوراس " إشارة إلى السفسطائي المعروف بهذا الاسم ، وهي تدور حول الفن

---

[1] راجع مثلا – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٦٢ – ٦٤ الطبعة الثانية وكذلك B.Brehier , Hist de la philosphie . Tome 1- Goldschmidt , les dialogues de , Platon paris , 1947

الجدلى عند السفسطائيين وفوائده التعليمية ، و "إيون" فى شرح الإلياذة ، وفى الكلام عن الشعر على وجه العموم ، و "جورجياس" فى نقد أقوال السفسطائيين وفى بيان خطورة الفن على الأخلاق ، والمقالة الأولى من كتاب "بوليتيا" الذى سماه شيشرون فيم بعد بالجمهورية Res publica وهذه المقالة تدور حول "العدالة " تعريفها

ثانيا : محاورات فترة الكهولة :

وهى متأثرة بآراء الفيثاغوريين وهى "أقراطيلوس" ويناقش فيها المشكلة اللغوية، ونجد فى هذه المحاورة إشارة أولية إلى نظرية المثل [1].ثم "ميتون" التي يعرف فيها الفضيلة ويعرض لنظريته في أن العلم إن هو إلا تذكر معارف سبق أن عاينتها النفس فى حياة سماوية ، و "فيدون" ويبرهن فيها على خلود النفس بمناسبة موت "سقراط" و "المأدبة" ويتكلم فيها عن الحب الإلهى وعن الجمال و"منكسينوس" و "أوتيديموس " ويحمل فيها على السفسطائيين وعلى بيانهم ، و "بارمنيدس" وينتقد فيها مذهب الإيليين ويعرض لأزمة المشاركة ويمحص نظريته فى المثل ، والجزء الثانى منها محاولات جدلية على طريقة الجدل الإيلى [2]و "تيتاووس" فى العلم وحده ، وفى الحكم الصادق والكاذب ، و"فيدروس" فى الحب وأقسامه وفى الخلود وفى آراء السفسطائيين ، ونجد بعد ذلك التسع مقالات الباقية من الجمهورية وقد كتبت فى أوقات متفرقة ، وفى هذه المقالات يعرض أفلاطون نظريته فى "المدينة المثلى"

ثالثا : محاورات فترة الشيخوخة :

وهى ذات طابع جدلى جاف ، ومنها "السفسطائى"، حيث يتكلم عن الأجناس العليا والوجود واللاوجود ، والفن وأقسامه ، وفى "السياسى" يتكلم عن رئيس المدينة ويستعرض مسائل سبق أن أشار إليها فى الجمهورية . وفى "فيليبوس" يعرض للذة ولأنواعها ، وينتهى إلى أن الحكمة هى أسمى أنواع اللذة ، وفيها أيضا

---

[1] (ف . ب)

[2] راجع جان فال : دراسة حول بارمنيدس

يشير إلى مشكلة الوحدة والكثرة التي سبق أن تعرض لها في بارمنيدس ، ثم يتعرض لمشكلة الخليط [1] التي تجعل من هذه المحاورة همزة وصل بين المحاورات والتعاليم الشفوية لأفلاطون [2] وفي محاورة تيماوس يعرض لتكوين العالم الطبيعي وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذيا المثل ويجب ألا نخلط بين "تيماوس الطبيعي" فهو كتاب أفلاطون الحقيقي و "تيماوس الروحاني " الذي ينسب خطأ لأفلاطون على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطوني المحدث

وفي محاورة "أقريتياس" الناقصة يتكلم أفلاطون عن المثال الأعلى للمجتمعات الإنسانية ، وأما كتاب "القوانين" أو النواميس فهو كتاب جاف الأسلوب ويشتمل على أثنى عشر مقالة ، وبه دستور مدني وجنائي وديني ، وهو الكتاب الوحيد الذي لم يشر فيه أفلاطون إلى "سقراط" وقد ثبت أن أفلاطون انكب على تأليف هذا الكتاب في الفترة الأخيرة من حياته حتى وفاته

وهناك بعض كتب أخرى منحولة لا داعي لإيرادها ، وبعض كتب ذكرت أسماؤها ولم تصلنا. ولأفلاطون رسائل خاصة من أهمها الرسالة رقم ٧ الموجهة إلى "دنيس الصغير" حاكم صقلية يشرح له فيها صعوبة العمل الفلسفي ومشقاته

د — آراء أفلاطون الشفوية :

وبالإضافة إلى هذا الإنتاج المدون الضخم ، تجد أرسطو يشير في الميتافيزيقا إلى "مذهب الأفلاطونيين " في الأعداد والمثل وهذا موقف لا نجد في المحاورات تفصيلات عنه : ولهذا فقد رجح المؤرخون أن ما نسبه "أرسطو " لأفلاطون من آراء [3] تؤلف في مجموعها الجزء الشفوي من لآراء "أفلاطون" لاسيما وأنها كان يفضل الحوار الشفوي على الكلمة المكتوبة والعبارة المركزة أو البحث المرسل المستفيض [4] ومما يؤيد هذا الرأي أن أرسطو نفسه كان تلميذا لأفلاطون ، وكان

---

[1] (ف . ب)

[2] (ف . ب)

[3] راجع روبان : نظرية أفلاطون في المثل والأعداد حسب أقوال ارسطو.

[4] راجع بيرماكسيم شول : ملاحظات على فن التكرار في محاورة فيدون – مجلة الدراسات الإغريقية ، العدد الثاني سنة ١٩٤٨ ص ٢٧٢ – ٢٨٠ . راجع أيضا محاورة فيدروس ص ٢٧٤ – ٢٧٢ ومحاورة بروتاغوراس فقرة فقرة ٣٢٩ .

يواظب على حضور مناقشات الأكاديمية ، فهو إذن عنى علم بالتعاليم الشفوية للمدرسة ، وسنرى فى الفصول القادمة كيف أن هناك ارتباطا وثيقا بين بعض نصوص الجمهورية وفيليبوس وهذه الآراء الشفوية المنسوبة لأفلاطون والتى سيكون لها تأثير كبير على تطور الفكر الأفلاطونى وظهوره على صورة مذهب الأفلاطونية المحدثة فى مدرسة الإسكندرية وعند الإسلاميين والمسيحيين فيما بعد

هـ — أسلوبه ومنهجه :

يغلب على مؤلفات أفلاطون طابع المحاورة ، وهو أسلوب كان شائعا فى العصر الذى ازداد فيه نشاط السفسطائيين وسقراط ، على أن أفلاطون قد حاول أن يجعل من المحاورة وحدة أدبية تجمع أصول الدراما — كما عرفت عند اليونان — وهى التى تلتزم الوحدة الثلاثية الزمان والمكان والظروف المحيطة بالشخصيات والحوادث وتتخلل هذه المحاورات مناقشات بين سقراط ومجادليه من السفسطائيين أو معارفه ومخالطيه المشهورين من أهل أثينا فى عصره ، أو أقرباء أفلاطون نفسه ، وتتضمن المناقشة عرضا لمشكلة من المشاكل بالتفصيل على طريقة البحث المستفيض ، وقد يتبع فى بعض الأحايين أسلوب الخطاب الشخصى أو أسلوب الأسطورة ، ويتميز أسلوبه فى المناقشة باعتماده على منهج التوليد السقراطى، ونرى مثالا لذلك فى محاورة "مينون " وهو يستعين أيضا الأسلوب الرمزى كما فى أسطورة الكهف فى "الجمهورية " وفى أسطورة أروس فى محاورة "المائدة" ثم يلجأ إلى الأسلوب الرياضى فى وصفه للمثل ، كما هو الحال فى محاورة "فيليبوس" وفيما عرف عنه من آراء شفوية ، وبالإضافة إلى تنوع أساليب الكتابة والمناقشة عند أفلاطون نجد لديه معظم آراء المدارس الفلسفية السابقة عليه —فضلا عن تأثره المباشر "بسقراط" ومحاولته إدماج تعاليم الأورفية فى مذهبه — فقد أدخل فى هذا المذهب جملة من الآراء المتعارضة تغير هرقليطس وثبات بارمنيدس وأعداد الفيثاغوريين وعناصر انباذوقليس وذرات ديمقريطس ، ومذهب أنكساغوراس فى العقل ، ولهذا فقد اضطر إلى اتباع منهج التوفيق بين هذه الآراء المتعارضة التى يحشدها فى مذهبه ، ونراها تخضع فى النهاية للطابع العام للفكر الأفلاطونى

هذه العناصر المختلفة التي تفاعلت في إنتاج أفلاطون أدت إلى ظهور عدة تفسيرات لمذهبه ، وجعلت من الصعب على المؤرخ أن يطمئن إلى تفسير واحد معين لنصوص أفلاطون وعلى الجملة فإن مذهب أفلاطون قد تعرض خلال العصور المختلفة لتأويلات وتفسيرات شتى

و — الغاية من الفلسفة :

ولكن الشيء الوحيد الذي يقودنا في بحثنا في فلسفة أفلاطون هو ما يفترضه أفلاطون نفسه من هدف للفلسفة ، ذلك أن العامل الذي يربط بين صور إنتاجه المتعددة هو رغبته في تحديد مكان الفيلسوف في "المدينة" ورسالته الأخلاقية والاجتماعية ، ولم تكن الفلسفة عند اليونان مجرد مذهب نظري فحسب ، بل كانت أيضا منهجا في الحياة العملية لا ينفصل عن الحياة الاجتماعية ، والمحاورة الأفلاطونية تصور لنا الحياة وجوانبها

ما هي إذن الصور التي يقدمها لنا أفلاطون عن الفيلسوف ؟ إننا نجده في محاورة فيدون [1] يصف الفيلسوف بأنه الرجل الذي طهر نفسه من أرجاس البدن ، والذي يحيا حياة مثالية بعد أن فارقت نفسه البدن وتحررت من أوضاره ، فهو إذن شجاع فاضل لا يهاب الموت ، وفي محاورة تيتاروس [2] يصفه أفلاطون بأنه الرجل الفاشل في علاقاته الاجتماعية ولهذا فهو لن يصل أبدا إلى المركز الذي يستحقه في المجتمع الإنساني ، ويظل دائما بدون سلطة أو تأثير سياسي في "المدينة" أما في الجمهورية [3] ، فهو رئيس المدينة وحاكمها

---

[1] فيدون ص ٦٤

[2] تيتاووس ص ١٢٢ ، ١٢٧

[3] يسترسل أفلاطون في نهاية الكتاب الخامس وفي معظم فقرات الكتاب السادس من الجمهورية في تفصيل سمات الفيلسوف وصفاته ، فبعد أن تبين له أن الدولة المثلى لن تتحقق إلا إذا تولى الفلاسفة حكمها، تجده يتساءل عن الصفات الواجب توافرها في الحاكم الفيلسوف فيرى :

١- أنه الشخص المحب للحكمة والمتعلق بجميع أنواع العلم والمترفع عن الجزئيات بحيث ينظر إلى الأشياء نظرة كلية شاملة ، وهو أيضا يتأمل الأشياء في ذاتها وكل ما هو أبدي ثابت ، وهدفه من ذلك معرفة الوجود الحقيقي ، وكذلك ليس الفيلسوف أقل في المهارة العملية من غير الفلاسفة .

٢- والفيلسوف ينفر بطبعه من الكذب فهو يجب أن يكون صادقا إذ لا شيء أكثر اتحادا مع الحكمة من الصدق، ولذا نراه يمقت الباطل ويزداد تعلقا بمحبة الحق .

وفى " القوانين " [1] يتخذ دور المحقق الذى يساعد أهل المدينة على خلاص نفوسهم ، وفى سبيل ذلك يخيرهم بين السجن أو الاعتقاد فى آلهة المدينة ، وأخيرا فهو الشخص المتحمس أو الملهم فى " فيدروس" [2] وفى "المأدبة " [3] على أننا نجد نوعا من التناقض بين هذه الصور المختلفة للفيلسوف ، فهو من ناحية الصوفى الذى يهدف – عن طريق التطهر ، إلى الخلاص من عالم الحس وأرجاس البدن للوصول إلى نقاء النفس التام [4] ، ومن ناحية أخرى نراه الحاكم العادل والسياسى الذى يهتم بتنظيم شئون عالم الحس ، فكيف إذن يمكن التوفيق بين هذين

٣- وهو يحتقر ملذات البدن ويقبل فى نهم على الملذات العقلية وحياته مثال للاتزان والاعتدال وهو لا يقبل على تكديس الثروة ، فلا يهتم بجمع المال ولا يطمع فى المزيد منه .

٤- ويتصف الفيلسوف أيضا بالكمال الخلقى وسمو العقل وسماحته ، فالأفكار السامية لا يمكن أن تصدر عن عقل صغير .

٥- وهو أيضا شجاع فى إبداء الرأى والدفاع عن الحق ولا يخشى الموت ويقل تعلقه بهذه الحياة .

٦- يجب أن يتصف الفيلسوف أيضا بالعدالة واللطف ، فلا يكون شرسا جموحا نافرا من الجماعة ظالما صعب المعاملة.

٧- والفيلسوف الحق شخص منظم العقل لا يتصف بالادعاء الكاذب والجهل والطمع والخسة .

٨- ويجب أن يكون أيضا سريع التعلم قوى الذاكرة ، نافذ الفهم ، فالذاكرة القوية شرط أساسى للتفلسف والنسيان عدو للتفلسف .

٩- وأخيرا يضيف أفلاطون شرطا يستمده من تأثير الفيثاغوريين فى فلسفته من ناحية دراساتهم الموسيقية ، فيذهب إلى أن الفيلسوف يجب أن يكون ذا مزاج موسيقى منسجم أى أن يكون تآلف فكره شبيها بالانسجام الموسيقى الذى نجده فى الألحان .

وعلى هذا فإننا نرى كيف أن الخلق الفلسفى عند أفلاطون ينطوى على الرجولة والاتزان العقلى والسمو النفسى وجودة الفهم وسرعة الإدراك وقوة الذاكرة ، ويضيف أفلاطون إلى هذه الصفات كلها شرطا ضروريا وهو ضرورة إتاحة الفرصة للفيلسوف لكى يحصل على تربية صالحة فى نشأته الأولى تجنبه المعاملة الضارة التى كثيرا ما تجعله يهجر الفلسفة وطلب الحق فى عنفوان شبابه، يقول أفلاطون فقرة ٤٩٩ الجمهورية " الفيلسوف بحكم احتكاكه بكل ما هو إلهى وبكل ما يتصف بالنظام والترتيب ، يصبح هو نفسه منظم وشبيها بالإله بقدر ما يسمح للإنسان أن يكون ، ويقول أيضا فى الفقرة ٥٠١ من نفس المحاورة "لا يستطيع أحد أن ينكر أن الفلاسفة يكلفون بالوجود الحق وينشدون الصدق وأن خلقهم الذى وصفناه يرتبط ارتباطا وثيقا بالكمال ، وما لم يعهد لطبقة الفلاسفة بالسلطان المطلق فى الدولة فلن تستطيع الدولة ومواطنوها الخلاص من الشر " أ . هـ

[1] القوانين فقرة ٩٠٩ أ

[2] فيدروس ٢٤٤

[3] المأدبة ٢١٠

[4] نقاء النفس التام أو التطهير Katharsis

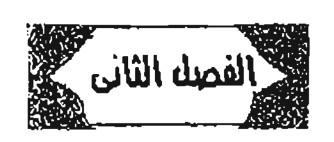
الاتجاهين فى فلسفة أفلاطون — وأحدهما يشجع على إهمال عالم الحس بل واعتزاله ، والآخر يدعو المفكر أو الفيلسوف إلى الاهتمام بهذا العالم والتشريع له ، بل يدعو أيضا كما هو الحال في الجمهورية إلى ضرورة الاهتمام بالألعاب الرياضية لتقوية الجسد والاحتفاظ بصحته ؟ هذه هي إحدى المشاكل الرئيسية فى المذهب

والواقع أن أفلاطون كان يجمع فى حياته بين هذين الاتجاهين فقد كان مستشارا سياسيا للطاغية ، "دنيس" وكان في الوقت نفسه يبشر بخلاص النفس من الجسم لإحكام تطهيرها من أرجاس العالم المحسوس ويبدو أن أفلاطون قد حاول أن يجد حلا لهذه المشكلة فى أسطورة الكهف فى بدء المقالة السابعة [1] من الجمهورية ، فالناس ى هذه الأسطورة مثلهم مثل سجناء منذ طفولتهم يعيشون في كهف مظلم له فتحة تطل على طريق تمر عليه السابلة مع متاعهم وسلاحهم ، هؤلاء السجناء مقيدون بسلاسل تمنع حركتهم ، وهم شاخصون بأبصارهم إلى جدار الكهف المواجهة لمدخله المطل على الطريق ، ووراء الطريق نار مشتعلة تعكس أشباح المارة على جدار الكهف ، ولما كان سجناء الكهف لم يروا حقيقة الموجودات خارج سجنهم ، لذلك فإنهم يعتقدون أن هذه الظلال والأشباح — التى تنعكس على جدار الكهف أمامهم — هى الحقيقة ، وعلى هذا فإن العلم الذى يصلون إليه عن طريق هذه التجربة هو علم مبنى على الملاحظة الحسية وحدها ، إذ يشاهدون ظلالا متتابعة تنعكس من الطريق ، فإذا ما فكت سلاسل هؤلاء السجناء فإنهم سيذهلون حينما يخرجون إلى الجو الطليق خارج الكهف كما يذهل الجاهل بالعلم والفلسفة ، ذلك لأنهم سيرون الموجودات الحقة وهى المثل التى يرمز لها فى الأسطورة بالمارة على قارعة الطريق ، وستعتاد أعينهم شيئا فشيئا على هذا الضياء الذى كان يعكس الأشباح المظلمة على جدار الكهف ، وسيكونون قادرين فى آخر الأمر على تأمل انعكاس بريق هذه النار التى ترمز إلى الشمس ، وتقابل الخير فى العالم المعقول.

---

[1] فقرة ٥١٤ وما بعدها.

وحينما يصل الطليق إلى إدراك هذا الهدف ، فإنه يكون قد وصل إلى نهاية مطافه في رحلة الصعود إلى قمة الجدل . هذا الشخص الذى وصل إلى نهاية الرحلة وتجرد من الحس والمحسوس ، يعود ثانية فينزل إلى الكهف ، لكى يثقف ويرشد ويحكم ويسوس من بقى فى الكهف من السجناء ، فالكهف إذن فى هذه الأسطورة هو إشارة إلى العالم المحسوس الذى يتعين على الفيلسوف أو الحكيم أن يعود إليه بعد صعوده ليمارس السياسة ، وسيذهل عند عودته إلى الكهف من رؤية الظلال ، كما ذهل قبل ذلك من رؤية الضياء عند صعوده ، وسيحاول أن يغرى بنفر من السجناء على الصعود والتطهر من أدران الحس ، وذلك بتربيتهم تربية علمية تمكنهم من التمييز بين ما هو موضوع للخيال ، وما هو موضوع للإدراك الحق . والواقع أن فى كل منا ميلاً إلى البقاء فى أسفل أو الاستمرار فى ممارسة نسق الحياة التى اعتدنا عليها ، فمهمة الفيلسوف على هذا النحو مهمة تربوية فهو يساعدنا على تقوية الجانب المتجه إلى الخير فى نفوسنا وتغليبه على نوازع الشر والميول المضادة للفضيلة . وإذن "فأفلاطون" يقدم لنا حلا حاسما لتلك المشكلة التى أثرناها منذ البداية وهى تدور حول علاقة الفيلسوف بالعمل السياسى والأخلاقى والتربوى فى "المدينة" أى فى عالم الحس .



المعرفة عند أفلاطون

تنصب مشكلة المعرفة على تفسير أسلوب الإدراك الحسى والعقلى للموجودات وفى مذهب كمذهب أفلاطون نجد فصل المعرفة مرتبطا أشد الارتباط بموضوعات المعرفة ، فالنفس حينما تتجه إلى الوجود – وهو موضوعها الأول – فإنها تدرك الكثرة والتغير فى عالم الحس لأنها مازالت مرتبطة بالبدن ولكن هذا الإدراك الحسى الأول لا يكفى وحده لتأسيس معرفة النفس بالعالم ، إذ لا تلبث أن تتوارد عليها ذكريات عما يشابه الموضوع الحسى من وحدات العالم المعقول ، وحينما تتكرر هذه المعارف الذكرية تكون حافزا للنفس إلى أن تتجه إلى طلب المزيد من المعرفة الحقة أى إلى الاقتراب رويدا من عالم الحقائق الذى كانت تحيا فى رحابه قبل هبوطها إلى البدن وإذن ففصل المعرفة يكون فى نفس الوقت أساسا لحركة صعود النفس التدريجى من عالم الحس إلى عالم المثل : فتمر النفس على محطات روحية تكون موضوعات لمعرفتها ويتشكل فصل المعرفة فى هذه المواقف بحسب هذه الموضوعات ، كما سيتضح فى كلامنا عن درجات المعرفة ، هذا الطريق الذى تقطعه النفس فى انطلاقها متجهة إلى عالم المثل والذى يتيح له أن تكشف آفاقا وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول ، ثم أن تكشف أخيرا عن وحدات العالم المعقول فتصل إلى قمته وتعود ثانية نازلة من قمة عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس هذا الطريق يسميه أفلاطون " بالجدل "

أولا : الجدل ومراحل سيره :

إذا أردنا أن نتتبع مراحل الجدل فى محاورات أفلاطون فإنه يتعين أن نستعرض الخطوط العريضة لمسار الفكر الأفلاطونى خلال هذه المحاورات ، لقد حاول أفلاطون أن يجمع بين العقل والعاطفة ، فالعقل يبحث عن الحق أما العاطفة فإنها تتجه إلى الجمال لتكشف عنه وتتعلق به

وفى شتى المحاولات التى بذلها أفلاطون سواء ليصل إلى الحق عن طريق العقل أو ليكشف عن الجمال عن طريق الشعور ، نجد أنه يواجه مزالق تخرجه عن طريقه ، منها ذلك الاتجاه إلى الغموض خلال موجة حماسه العاطفى الشاعرى وكذلك اليأس الناجم عن الشك ، وأصدق مثال على ذلك ما نجده فى محاورتى أوطيفرون واقراطيلوس

ولكن أفلاطون يكتشف أنه لابد من أن نمضى قدما فى ممارسة شئون حياتنا العملية ، ولن يتيسر لنا ذلك عن طريق التعلق بالحق أو الجمال فحسب بل أن الحياة تتطلب أيضا البحث عن المنافع المفيد ، وذلك ما تحتمه ظروف الحياة الإنسانية وحكمتها على وجه العموم ، مما لا يمكن معه إهمال عامل المنفعة العملية والتغاضى عنه بسهولة

ولهذا فإننا نجد الطريقين فى أعماق ظلال الكهف حيث توجد إغراءات جديدة ، فنلمس من جهة ميلا إلى تحطيم الأشباح والابتعاد عنها والخروج إلى النيران المشتعلة خارج الكهف ، ومن ناحية أخرى نجد ميلا معاكسا يدفع السجين إلى رفض الخروج ، والتمسك بما اعتاد عليه داخل الكهف من رؤية الظلال ففى ذلك منفعته العملية ، كما عودته التجربة داخل الكهف ، وفى خلال هذا الاتجاه الأخير يهتز رباط العقل ويبدو كأن السجين يكتشف الطبيعة الحسية ويلزمها ، وعلى ذلك فإننا نجد ما هو حق وما هو جميل — وقد كانا من البداية منفصلين عن بعضهما وعن كل ما هو حسى — نجد أنهما يتمثلان فى صورة ما هو نافع ومفيد ، تلك الصورة التى تكشف عنها التجربة الحسية فيصبح كما ما هو حق – فى عالم الحس — جميلا ونافعا ومفيد

ولكننا سنرى أن أفلاطون سيرفض الفصل بين الحق والجمال فى نطاق العالم المعقول ، وكذلك سيرفض الربط بينهما عن طريق المنفعة ، ويعنى هذا أنه يرفض النظرة الحسية التى تجعل من المنفعة العملية مقياس لتحديد معالم الحق والجمال ، إذ إنه يقصد الوصول إلى قيم تتحد كلها فى معنى الخير .

إننا نتأمل الجميل ونبحث عن الحق ولكننا لا نستطيع الاستمرار فى ذلك إذا لم تكن لنا حياة حسية ملموسة ، فقد يستطيع كل من الفنان والصوفى والعالم أن يحتقر السلوك العملى وهو عنوان الحياة المحسوسة ، ولكنه مع هذا فإنه - أى العمل - يفرض نفسه عليهم ويجبرهم على أن يوجهوا انتباههم إليه

فمن الأفضل منذ البداية أن نضعه موضع الاعتبار وأن نسلم بضرورته فى مرحلة الحياة الحسية وأن نستعد لقبوله فى هذا النطاق وحده ، لأننا إذا أغفلناه فى حياتنا سيفرض علينا فجأة ، كما ذكرنا - فى جميع نواحى نشاطنا الحيوى ، و إذا كان اهتمامنا بالعمل ضرورة تحتمها الحياة العملية فإننا يجب أيضا أن نتعلم كيف نفصل تأملنا عنه ونتخلص منه ، وربما تخيل البعض أنه من السهل أن نصل إلى هذا الحال ، وذلك بأن نغمض أعيننا ونترك العنان لتأملاتنا ، ولكن هذا لا يعد عكوفا على التأمل الحق بقدر ما هو هروب موقوت وتعسف من ضرورات العمل ، وليس الفكر الأفلاطونى مجرد اتجاه إلى التأمل الهروبى والتحليق الاختيارى فى سماء اليوتوبيا - كما توهم البعض - بل هو يتطلب تمهيدا طويلا ومجاهدة روحية متصلة وترويضا عنيفا للإرادة وإخضاعا تدريجيا لنزوات البدن ، فلن تتطهر النفس قبل أن تشقى بأنواع مريرة من الصراع مع مطالب الجسد ورغباته. كل هذه الصور الحيوية التى تعاينها النفس هى التى تشكل خط سير الجدل ، فالجدل - كما قلنا - ليس مناقشة لفظية فحسب بل هو حياة النفس وخط سيرها فى صعودها إلى المطلق أى إلى قمة العالم المعقول ، والمحاورات الأفلاطونية حينما تصور لنا رؤى أفلاطون عن طريق الحوار أو العرض المتصل أو الشعر المرسل إنما تشعرنا بذبذبات سير الجدل ، فإن كل نقاش فى هذه المحاورات إنما يسجل خطوة إلى الإمام ذات طابع جدلى يترجم عن حركة صعود حيوية للنفس فى طريقها إلى العالم المعقول ، وهذا يعنى أن كل محاورة إنما تحكى قصة معاناة النفس المفكرة فى محاولتها للخلاص من عبودية الكهف أى من أسر المحسوس لكى تلتقى مع موضوعها المجرد - رياضيا كان أو معقولا - وتعكف عليه لكى تصل عن طريقه صعدا إلى الخير بالذات ، قمة عالم المثل

ولكن كيف تستمر هذه النفس المفكرة في سيرها الجدلي الصاعد أو بمعنى آخر كيف يستمر الفكر وكيف يتقدم ؟

ربما ظن البعض أن سير الفكر وتقدمه – في مجال الفلسفة – مرهون باستخدام مناهج البحث العلمي المطبقة في مجال العلوم؛ ولكن الواقع أن الفيلسوف إنما يستخدم هذه المناهج كأسلوب من أساليب المران والتدريب العقلي فحسب ، ولا يلبث أن يتجاوزها متجها إلى ذاته في تأمله الفلسفي ، وفي خضم هذا التأمل ينبثق نوع من الحوار الذاتي الصامت شبيه بما يحدث من حوار مسموع بين شخص وآخر، وفي خلال هذا الحوار يشتعل الصراع النفسي الكامن فتظهر العقبات وتلوح معوقات جدية قد توقف استمرار هذا الحوار .

وعلى أية حال فإن أول خطوة في الطريق إلى المنهج الفلسفي هي أن يبدأ الفيلسوف يتجاوز عالم الحس فيضع فرضا أوليا ، ولو أن العالم يفعل نفس الشيء إلا أن طريقه غير محفوف بالمخاطر كطريق الفيلسوف ، ويستمر الفيلسوف في سيره الجدلي طارحا فرضه الأول للمناقشة والاستدلال حتى يصل إلى معرفة تامة بهذا الفرض أي بالموضوع .

١ – الجدل والمعرفة :

يتخذ منهج أفلاطون الجدلي صورا متعددة كالجدل الصاعد والجدل النازل والقسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني [١] ولاشك أننا وصلنا إلى تحديد معالم المنهج الجدلي بعد دراسة تركيب المحاورات الأفلاطونية التي صحت نسبتها إلى أفلاطون وعددها ثلاثة وعشرون محاورة [٢] ونجد في فقرة هامة لأفلاطون الخطوط الأولية التي تؤلف تركيب المحاورة ، فهو يقول موجها اللوم إلى الخطباء و إلى الذين يهملون ترتيب أحاديثهم بحسب خطة ومنهج شامل سليم " إن كل حديث ينبغي أن يركب كما لو كان كائنا حيا ، فيكون له جسم خاص به بحيث لا يكون بدون رأس أو قدمين بل يكون له جذعه الخاص به وأطرافه التي يجب أن ترسم بحيث

---

(١) راجع V. Goldschmidt , Essai sur la "Cratyle Paris 1910

(٢) راجع R . Scharrer la Question platonicienne , paris 1938

تتناسب فيما بينها وتتفق مع مجمل الحديث [١] ويقصد أفلاطون بذلك أن يشير إلى أن المحاورة يجب أن تكون وحدة متكاملة

ولعل البعض يتساءلون عما إذا كان من الأجدر بأفلاطون أن يسجل آراءه مباشرة كما فعل أرسطو فتكون مؤلفاته على صورة كتب الفلسفة التي تعرض المذاهب عرضا مرسلا ودون أن تلجأ إلى أسلوب الحوار

وللرد على هذا التساؤل يجب أن نعرف الغاية الأولى من وضع المحاورات على هذه الصورة والواقع أن أفلاطون قد وضع المشكلات الفلسفية على هذه الصورة الجدلية لكي تكون أداة تدريب على الجدل بصدد كل الموضوعات . ومن ثم فنحن نلمس أن الصورة الجدلية للمحاورات مقصودة لذاتها [٢] وهي في المقام الأول ، وتأتي الرغبة في الوصول إلى حل المشكلات الفلسفية في الدرجة الثانية من الأهمية ، يقول أفلاطون إن المحاورة تحدد موضوعا للدراسة وليس القصد منها الخروج بنتيجة بصدد المشكلة المعروضة ، بقدر ما تجعلنا أقدر على الجدل في كل الموضوعات [٣].

فهدف المحاورة إذن ليس إمدادنا بالمعلومات والمعارف بقدر ما تقدمه من مساعدة على التدريب على فن الجدل ، وهذا ما يؤكده أفلاطون في محاورة بروتاغوراس حينما يتساءل عن السبب في وضع أحاديث ذات صيغ متعددة حول الموضوع الواحد بحيث يدور المتحدث ويلف حول الموضوع ويضع كثيرا من التحديدات بدون سبب ظاهر ، وذلك بدلا من الكلام عن الموضوع بطريقة مباشرة[٤].

ولعل هذا هو السبب أيضا فيما يذكره بعض المؤرخين من أن المحاورات الأفلاطونية تتخذ صورة الدراما كما كانت معروفة في الأدب اليوناني.

---

(١) راجع محاورة فيدروس ص ٢٦٤ .

(٢) راجع محاورة " السياسي " Vide polite 286 d

Pour cer qui est de lk'omde du sujet prepose c'en trouve la slotution la facon la plus aisee et la plus rapide le raisonnement nous signifie de nous en inquieter en second lieu seulemnt non en premier mais de plecer avant tout et en premiers ligne la methode meme qui enseigne par especes ....

(٣) راجع Ibid ,285 d.

(٤) راجع محاورة بروتاغوراس - Vido , prot 354e.

ولكن الدراما الفلسفية عند أفلاطون تلتزم حدود المنهج ولا تستهدف المتعة بل هدفها كما ذكرنا أن تكون أداة صالحة للتدريب على فن الجدل ؛ ومن ثم فإن أساس تركيبها هو التوافق أو التناسب القائم بين أجزائها

ما هي إذن المراحل التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة ، يقول أفلاطون "يوجد بصدد كل موجود ثلاث طرق نستطيع بواسطتها الحصول على "علم" بهذا الموضوع ، وهذا العلم هو (الطريق) الرابع وأما الطريق الخامس فيجب أن نضع فيه الموضوع ذاته (أى الموجود) كموضوع للمعرفة بوصفه موجودا حقا"

الطريق الأول هو الذى تم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه ، وأما الثانى فهو التعريف ، والثالث هو الصورة المحسوسة ، والرابع هو العلم ، ونضرب لذلك مثلا : فالدائرة هى أولا لفظ الدائرة الذى أنطق به ، وهذه هى الطريقة الأولى فى معرفة الشيء ، وأما الطريقة الثانية فهى التعريف المؤلف من أسماء وأفعال كقولنا الدائرة هى التى تتساوى فيها المستقيمات الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها ، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذى يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط ، وأنه دائرى .

وأما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتى لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاشى ، ولكن الدائرة فى ذاتها التى تنسب إليها كل هذه الموضوعات لا تنبى عن شبيه بما قلنا

وفى المرتبة الرابعة نجد العلم ، والعقل والرأى الصحيح، وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة، أليست هذه كافية لكى ندرك الموضوع عن طريقها، ويجيب أفلاطون بالنفى ذلك، لأنه لابد للفيلسوف المتجه إلى المعرفة من أن تتوافر لديه صفات معينة، منها ما هو عقلى ومنها ما هو أخلاقى. فلابد من أن يكون مفطورا على التعليم بسهولة، وأن يكون حاصلا على ذاكرة قوية [1] وأن يكون له ميل طبيعى إلى كل ما هو عادل وجميل [2] وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف[3]

---

(١) م.س – ٣٤٤.

(٢) م.س – نفس الموضع .

(٣) م.س ٣٤٣ د .

ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع ؟

يمكن أن نفسر هذا أخلاقيا بالميل الفطرى نحو الفضيلة ، وهذا يعنى عند أفلاطون الاتجاه إلى البحث عن ماهية الفضيلة ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة فى سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو إلهية بل أنه يعطينا مثالا عن التجاوب بين النفس والأشياء الفاضلة والجميلة ، ويبين أن ثمت ميلا أو تجاوبا بين النفس وموضوعها أيا كان ، كما نلاحظ فى ميلنا إلى ما هو فاضل وما هو جميل ، وربما انتهى أفلاطون فى محاورته ، إلى رد الكثرة إلى الوحدة ، وحين ذلك يكون الميل متجها إلى ماهية الموضوع، الأوحد وهو الخير بالذات ، وهذا هو الهدف النهائى لطريق المعرفة الصاعد الذى يبدأ بأسلوب المعرفة عن طريق الدلالة اللفظية أو الأسماء

ونحن إذا ناقشنا أساليب المعرفة وطرقها — التى سبق لنا ذكرها — فسنجد أن أول طرقها ، وهو الذى يقوم على الدلالة اللفظية ، إنما يستند إلى أساس اتفاقى بحت ، فليس هناك ما يمنع من أن تسمى الدائرة خطاً مستقيما ما دمنا نتفق مسبقا على ذلك [1] وكذلك فإن التعريف وهو تركيب مؤلف من أسماء وأفعال ينطبق عليه مما ينطبق على الدلالة اللفظية ، وكذلك الأمر أيضا فيما يتعلق بالمعرفة القائمة على الصور المحسوسة ، فنحن نلاحظ أن الدائرة المرسومة ذات صلة وثيقة بالخط المستقيم من ناحية نقطها إذ أن النقطة هى مبدأ الخط ، وحينذلك نجد أن الدائرة المرسومة ستتضمن ما هو ضد لها أى الخط المستقيم ، وهذا يقدح فى قيمة المعرفة عن طريق الصور المحسوسة فلن يكون لدينا علم كامل بالدائرة إلا فى الطريق أو المرتبة الخامسة للمعرفة حيث تنصب المعرفة على ماهية الدائرة أى على الدائرة فى ذاتها وهى لا تتضمن أى تضاد [2]

أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهى المتعلقة بالنفس [3] والتى تشمل العلم والعقل والرأى الصحيح ، فهى ناقصة أيضا

---

(1) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٣ ب .

(2) م.س لفقرة ٣٤٣ أ .

(3) الجمهورية ص ٥٨٥ ب

والمراتب الأربعة سواء كانت متعلقة بالألفاظ أو بالتعريفات أو بالأجسام أو بالنفس فإنها جميعا تشترك فى أنها خارجة عن الموضوع ، فهى تقترب من الموضوع وتدور حوله ولكنها لا تنفذ إليه ولا تعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة منه وصورة غير كاملة عنه لا تنطبق عليه [(١)]

ومن ثم فهى لا تؤدى بنا إلى معرفة ماهية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث فى سير الجدل ، فأسلوب السؤال والجواب فى المحاورة على الرغم من أنه لا يمدنا بمعرفة بعيدة عن ماهية الموضوع إلا أنها تعد مع ذلك معرفة غير كاملة به

وإذن فقد اتضح أن الطرق الأربعة للمعرفة لا تعطينا سوى انعكاسات ناقصة عن الموضوع بحيث أنه لا يمكن لمن يتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها — أن يصل إلى علم كامل بالموضوع ، وهو ما تحققه المرتبة الخامسة للمعرفة والحق أن اجتياز هذه المراتب والدرجات وحركة الصعود والنزول فيما بينها هى التى تولد فى نفوسنا العلم الكامل الصحيح ، وليس هذا هو العلم الذى يوجد فى المرتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح بل إن هذا العلم الكامل هو الذى نحصل عليه فى المرتبة الخامسة ، وأفلاطون يقصر لفظ "العلم" فى الكتاب السابع من الجمهورية : على الجدل وحده ، وعلى هذا فمن الممكن الوصول إلى معرفة كامل عن الموضوع تبدأ بهذه الطرق الأربعة وتنتهى بالجدل ، ولكن كيف يتم ذلك وكيف تنجح هذه الطرق الأربعة للمعرفة ؟ وما هى شروط نجاحها ؟

يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين تحدوهم الرغبة الصادقة فى متابعة الجدل بروح لا تشوبها الأثرة والغيرة فإنهم سيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهى التعبير اللفظى والتعريفات والإدراكات الحسية على مختلف أنواعها ثم الإدراك العقلى أو الظن الصحيح ولا يلبث بعد هذا " أن ينبثق — بصدد موضوع الجدل — نور الحكمة والعقل فى شدة يمكن للقوى الإنسانية

---

(١) الرسالة السابعة فقرة ٣٤٢ جـ.

احتمالها" [1] وليس العقل هنا هو العقل الذى أشار إليه أفلاطون كعامل رابع ، بل لقد أصبح هنا مرتبطا بالحكمة ، وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحى الذى يتوج المناقشة الجدلية ، وهو فى حقيقة الأمر وحى ونور مفاجئ ورؤيا تكاد تتحملها النفس فى صعوبة .

وإذن فالماهية أى الموضوع الكامل تلك التى يستعصى إدراكها على الفكر النظرى الجدلى حيث يتعاقب السؤال والجواب ، إنما يتم إدراكها عن طريق جدل أسمى يعلو على المناقشات النظرية ، وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها ، وهذا الجدل الأسمى يتطلب أن تسبقه العوامل الأربعة للمعرفة. ولكنه ليس واحدا منها

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة فلا تقف عند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التى تسبق الجدل ولا يتم للنفس هذا الإدراك إلا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع ، وقد أصبحت الآن بعد وصولها إلى مرتبة الجدل الخالص لا يفصل بينها وبين الموضوع أى شيء وتصبح كذلك كالعين فى المرآة التى يتطبع عليها المرئى وهى فى نفس الوقت العضو الذى يبصر المرئى ، فالنفس تكون بالنسبة للموضوع كالقابل المستعد استعداداً تاماً لقبوله ، أى أنها تقدم للموضوع جزءا الإلهى الأكثر شبها به

ومن ثم فإننا نرى كيف تجمع العوامل الأربعة الأولى للمعرفة صفات الشيء ثم لا يلبث أن ينشق نور الحكمة والعقل ، أى تحدث رؤيا مباشرة تكشف عن ماهية الموضوع ، وبمعنى آخر فإن المعرفة الاستدلالية لا تلبث فى لحظة معينة أن تتحول إلى حدس [2]

ولعلنا أن نتساءل عن طبيعة هذا الحدس أو الإلهام ، فهل يقدم لنا العلم الكامل ، وهل يختلط مع حدود البحث الجدلى ؟

يقول أفلاطون فى الجمهورية " إن رؤية الموجود والجزء الأشد استنارة فى الموجود ، لا يعنى أن هذه هى المرحلة الأخيرة فى المعرفة فإنه بعد أن نصل إلى

---

[1] الرسالة السابعة فقرة ٣٤٤ .

[2] الجمهورية الكتاب السابع فقرة ٥١٨ جـ .

المبدأ الأخير يجب أن يعود البحث فيتجه إلى النتائج التى تصدر عن هذه المبادئ ، أى يجب أن نعود فنسلك طريق النزول إلى النتائج الأخيرة[1]

ومعنى ذلك أننا سنعود بحركة تراجعية إلى المعرفة الاستدلالية أى إلى مجال اللغة حيث تلعب العوامل الأربعة للمعرفة دورها ، ومن بينها العلم النظرى إلا أنه لن يكون فى هذه المرحلة علما ناقصا كما كان فى مرحلة الصعود من حيث أنه أصبح مرتبطا فى مرحلة النزول بإدراك الماهية التى انتهت إليها مسيرة المعرفة الصاعدة

و إذا كان الجدل الصاعد والنازل هو الذى يرسم طريق النفس فى كشفها عن الحقائق، فهل يمكن القول بأن الصور الأربعة للمعرفة تطابق مسيرة الجدل بنفس ترتيبها الذى أشرنا إليه ؟

والواقع أنه يجب أن نقابل هذه الصورة بعضها بالبعض الآخر ، وذلك بأن نصعد أو ننزل من الواحدة منها إلى الأخرى ، ولا يعنى ترتيبها الذى ذكرناه ابتداء من التعبير اللفظى ثم التعريف ثم الصور المحسوسة ثم المعرفة المرتبطة بالعقل وبالظن الصحيح ، لا يعنى هذا أن ثمت نظاما متدرجا فيما بينها لا يتغير ترتيب حلقاته

ولنرجع إلى نص أفلاطون فى الجمهورية [2] لنبين ذلك حيث يذكر أنه لكى نتناول الأمور المعقولة بالدراسة نجد النفس مضطرة إلى أن تستخدم الإشارات الحسية كصور وأن تلجأ فى البداية إلى الفروض

فمثلا الهندسى حينما يأخذ الدائرة المرسومة المحسوسة كصورة تشبه [3] الدائرة بالذات ، فإنه يضع هنا فرضا مؤداه أن الدائرة شكل أطرافه ذات أبعاد متساوية من مركزه ، هذا الفرض الأول الذى لا يفسره الهندسى هو التعريف

وحينما تتحقق صحة هذا الفرض فإنه يستنتج منه خصائص الدائرة وصفاتها وليس ماهيتها ، وهو بعمله هذا يؤلف علما غامضا ناقصا يلحق بالصورة الرابعة للمعرفة ، ومن ثم فإن سير البرهان الهندسى يكون كالتالى صورة محسوسة

---

[1] م . س الكتاب السادس فقرة ٥١١ ب .

[2] الجمهورية الكتاب السادس – ص ٥١٠ ب .

[3] (م . س) الكتاب السادس – ص ٥١٠ د .

فتعريف، فعلم ناقص ، وكذلك يسلك الجدل إلى أن يصل إلى التعريف لفرضى ولكنه بدلا من أن يستنتج – أى يحاول الحصول على النتائج– فإنه يصعد بالتدريج من فرض إلى آخر [1] حتى يصل إلى مبدأ الكل " [2]

أى إلى الجزء الأكثر نورا من الموجود [3] وهو الماهية [4] ومن هنا فقط يعود إلى النزول لكى يحصل على النتائج أى على العلم الكامل

وهكذا نجد الجدل يمر بالمراحل التالية

صورة محسوسة	Image
تعريف	definition
ماهية	Essence
العلم	Science

هذه هي إذن درجات المنهج الجدلى وهى تشير فى نفس الوقت إلى الأقسام التى تؤلف فى مجموعها بنية المحاورة أو تركيبها الجدلى الذى اشار إليه أفلاطون فى محاورة "السياسى" ليضع أمام المتجادلين خطة وأسلوب سيره وكما نرى يخضع تركيب المحاورات الأفلاطونية لهذا المنهج .

ولكننا نرى أن مراحل سير الجدل لا تتضمن جميع صور المعرفة التى أشرنا إليها ، كالتعبير اللفظى أو العلم أو الظن الصحيح ، والواقع أن هذه الصورة موجودة فى سير الجدل ، ولكنها لا تؤلف مراحل قائمة بذاتها ، ونحن نجدها حينما نحلل المحاورة ، ويمكننا تحديد وظائفها فى المنهج الجدلى ، فيجب إذن أن نشير هنا إلى أنه على الرغم من أن صور المعرفة هى التى أدت بنا إلى اكتشاف مراحل سير الجدل، إلا أنه ليس من الضرورى أن توجد كل هذه الصور فى مراحل الجدل بشكل حاسم ، ذلك أنها تستخدم فحسب بل فى عملية الصعود والنزول للوصول بقدر المستطاع وبصعوبة إلى عتبة العلم ، أى أن كل هذه الصور إنما تعمل للتوصل إلى

---

(1) (م.س) الكتاب السادس – ص ٥١١ ت.

(2) (م س) الكتاب السادس – ص ٥١١ ب.

(3) (م.س) الكتاب السادس – ص ٥١٨ ج.

(4) (م.س) الكتاب السادس – ص ٥٠٩ ب.

إدراك الماهية وقد يتعطل سير الجدل ويواجه مزالق صعبة بسبب سمات المتجادلين وأمزجتهم العقلية والأخلاقية

ولهذا فإن أفلاطون يشير إلى ضرورة وجود مرشد كسقراط أو غيره لكى يضمن سير الجدل حسب المنهج فهو يناضل ويبذل جهدا شاقا لكى تسير المحاورة وفقا للمنهج ، وهذا هو معنى قولنا بأن المحاورة تتخذ صورة الدراما الفلسفية .

على أننا يجب أن نشير إلى صورة كاذبة خاطئة من المعرفة الظنية وهى تلك التى تسبق المعرفة الظنية الصادقة التى تقوم على الصور المحسوسة ، وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة التخمينية القائمة على خداع الحواس Illusion[1]، ويبدوا أنها لا تعد مرحلة من مراحل سير الجدل ، بل تعد من قبيل المعرفة المسلم مبدئيا بخطئها

وسنرى تفصيل ذلك فى استعراضنا لمراتب المعرفة عند أفلاطون

(ب) مراحل سير الجدل :

بعد أن تبين لنا مدى ارتباط الجدل بمراتب المعرفة ، وعرضنا لمراحل الجدل فى إيجاز ، يجب أن نستعرض سيره فى صعوده ونزوله. أى فى حركته الدائرية

١- Image أو الصورة المحسوسة :

إن عالم الصور المحسوسة إنما يجذب النفس نحو الكيفيات والصفات ويبعدها عن الماهيات ، وهو عالم ملئ بالأشياء الجميلة وكل شىء فيه يغرينا بالتسليم بأنه حائز على الجمال الحق .

وهذا العالم أيضا هو عالم الآراء الظنية التى لا حصر لها والتى تتغير ولا تثبت على حال ويعارض بعضها البعض الآخر . وكذلك فهو عالم يروج فيه إدعاء القيم الكاذبة التى تتوارد لكى تشبع رغباتنا المشتعلة التى تلح فى طلب كل ما هو جميل من الأشياء ، ولا تلبث أن تربطه بقيمة نفعية لتصفه بأنه مفيد وملائم ، على

---

(1) Shaerer , la question Platonicienne , Memoire de L'univ de Neu-chatel 1938 ; pp.135
Voir ausi Festugiere . Contemplation et vie Contemplative

أن ثمة موجودات فى عالم الصور المحسوسة تنطوى على أثر من الجمال المحسوس بقطع النظر عن ميولنا نحوها وكلفنا بها المشوب بالنظرة النفعية وقد يرتبط بعضها بنظام أسمى للقيم وبصلة وثيقة بمعنى الجمال

٢- Definition (التعريف)

ويمكن أن نتجاوز عالم الصور المحسوسة باعتباره بداية طريق الصعود وأنه مرحلة لابد منها للسير فى طريق الإدراك ، ولا شك فى أن النظرة الشاملة إلى أى شئ إنما تعتبر كشفا لهذا الشئ واستدلالا عليه فى نفس الوقت ، وبينما يركب الاستدلال هذا الشئ بشروط معينة ، نجد الكشف يرفع عن الشئ كل ضرورة منطقية ويضفى عليه يقينا أسمى ، وعن طريق الكشف والاستدلال يتكون التعريف ، ذلك التعريف الذى لا نؤلفه عن طريق العودة إلى عالم الحس ، بل نتجه إلى أعلى لإتمام تأليفه

٣- Essence (الماهية) :

وهنا نجد أننا نصل إلى إدراك الماهية فى جو خالص من الانفعالات والميول العاطفية ، وأننا نتجه إلى المبدأ الشرطى الذى يؤسس وجود الأشياء جميعا حيث نرى الموضوع الأسمى أو الخير بالذات ، هذا الخير الذى لا يمكن أن يخضع لأى صيغة شفوية أو مكتوبة " فأفلاطون نفسه لم يستطع أن يعرف الخير بأسلوب الحوار بل نجده يشير إليه إشارات رمزية فحسب ، فهو يطابق بين الخير والشمس ذلك الخير الذى يوجد الأشياء المعقولة ويحفظها .

ولكى تكون لدينا فكرة مطابقة عن القوة التى أوجدت هذا الكون ، يتعين أن يكون لدينا فكر يمكنه أن يربطنا بالفعل الصادر عن الخير ، هذا الخير الذى يتجلى فى صور متعددة ، ويكفى ظهوره فى أى صورة من هذه الصور لإلقاء الضوء عليها وإيجاد الحلول الصحيحة للمشاكل الجزئية على وجه العموم من حيث أن الخير هو علة الفكر والعمل

ونجد أفلاطون — فى محاورتى السياسى والسفسطائى — حينما يصل الحوار إلى أعلى ذروة ، يقرر مشاركة المثل فى الأجناس العليا حتى يتيح لهذه المثل فرصة الاتصال الأقرب بالخير ، وبذلك تتوطد دعائم الفكر ، وكذلك يصبح العمل

قائما على أسس راسخة ومستندا إلى "نسبة عادلة ولاسيما فى مجال الفنون أو فى الفن السياسى بصفة خاصة

وعلى الرغم من أن المعرفة تأخذ طريقها ابتدأ من الموضوع إلا أننا يجب أن نهمل هذا الموضوع بعد ذلك لكى نصعد إلى المبدأ الأسمى وهو أساس الفكر والعمل وكل مشكلة جزئية إنما تقودنا إلى هذا المبدأ أو المنبع الذى تستضىء بنوره جميع الموضوعات، ولاشك أن تكرار الصعود إليه إنما يعد تدريبا على الجدل الذى نستخدمه فى المواقف الخطابية وفى البيان وفى الحياة السياسية على وجه العموم وفى قمة الصعود أى فى المرحلة الأخيرة من الجدل تتحقق تماما من أن هدفنا الحقيقى لم يكن المعرفة أو العمل بل الوصول إلى هذا المبدأ فحسب ، وهذا المبدأ أى الخير بالذات هو الحق والخير والمنفعة الدائمة واللذة المبهجة مجتمعة معا فى وحدة ذاتية بحيث يتعذر انفصل بين هذه الصفات المتعلقة بالخير الأسمى إلا فى مجال الصور المحسوسة ، وكلما أمعنا فى الصعود إليه كلما تكشف خلال الطريق تدريجيا استمرار وحدة هذه الصفات وترابطها فى الوحدة

فالخير هو الواحد ، وهو واحد لأنه خالق جميع الأشياء التى تصدر عنه، وهو واحد بالنسبة للصور التى يسبغ عليها الحقيقة ويمنحها القدرة على أن تعرف، وهو واحد أيضا بالنسبة للمحسوسات التى يدخل الوحدة على صورها

إن كل شىء يصدر عنه ، و إذا أردنا أن نصل إليه فإن كل شىء يمكن أن يساعدنا فى الوصول إليه ، كما يمكن فى نفس الوقت أن يكون عقبة فى الوصول إليه ، وإن أى موضوع نستطيع أن نبدأ منه الصعود إليه ، فإن كل شئ من الممكن أن نبدأ منه الصعود إلى الخير ولكن هناك طائفة من الصور السامية أو المفضلة وهى التى تأسرنا وتستثير انتباهنا فنبدأ منها رحلة الصعود

والصور المحسوسة فى مختلف مستوياتها لا تسمح بجلاء الرؤيا للنموذج أو للمثال بل كثيرا ما تحجبه عنا ، بسبب العوائق التى تتمثل فى الكثافة الحسية لكل ما هو محسوس ، ويصبح من الضرورة لكى تتكشف لنا هذه العلة الوحيدة لكل ما هو موجود (أى المثال) أن نحظى بتدريب عقلى وأخلاقى. ذلك أن الصعود إلى هذه المبادئ ثم إلى المبدأ الأوحد وهو الخير بالذات عن طريق عملية التوحيد

التدريجية للمحسوسات وللصور على كافة أنواعها إنما يتطلب أسلوبا معينا للمجاهدة والتطهر ويجب أن نشير بهذا الصدد إلى أن كثروة التشبيهات التي يصف بها أفلاطون الواحد في محاوراته وأقواله المدونة لا تعني التسليم بوجود كثرة صفات في ذات الواحد فقد حسم أفلاطون هذه المشكلة في أقواله الشفوية هنا دلل على الوحدة الرياضة الكاملة للواحد ببراهين واستدلالات رياضة بحتة

٤ – العلم :

إن الماهية التي أدركناها عن طريق الاستدلالات هي التي تنصب على النتائج وتمنحها اليقين التام والصحة المطلقة

وفي مسيرة النزول نلاحظ أن الجدل يتخذ اتجاهين اتجاه عقلي وآخر أخلاقي والأول ينصب على حل المشكلة موضوع البحث أما الثاني فإنه يرشدنا في سلوكنا العملي ولا تنشأ مطلقا أي ثنائية في الجدل النازل نتيجة لهذين الاتجاهين، ومثال ذلك ما نجده في "الجمهورية " بصدد مشكلة "العدالة " فهذه المحاورة تعرض لمشكلة العدالة وتحاول إيراد الحلول الممكنة لها من الناحية العقلية كموضوع مطروح للبحث وفي نفس الوقت تحبذ السلوك العادل وتدعونا إليه

يقول أفلاطون " إن سير الجدل يقف عند صورة معقولة وليس عند صورة محسوسة ولكنه ينزل إلى عالم الصور المحسوسة ، ذلك لأن هدفه الأساسي هو أن ينير جوانب هذا العالم المحسوس حتى يسمح لنا بإنجاز المعرفة والعمل إننا نستطيع على وجه التقريب أن نميز بين هدفين للجدل صعود إلى الخير ، وعودة وإلى الكهف ، وهذا يحدث في الحياة الحاضرة الفيلسوف التي يتعاقب فيها التأمل والعمل أو ربما يتلازمان

"إن الجدل هو العمل الوحيد الجدير باسم العلم ولا يمكن أن يرجع الجدل إلى مناهج العلوم الغامضة أو يقارن بها ، على الرغم من أنه قد يستعير منها بعض الخطوات وخصوصا النظر إلى الأشياء من وجهة نظر تاريخية"

وكما أن الخير يوجد جميع الأشياء فكذلك الفيلسوف الذى تنصب معرفته على هذا الموضوع الأسمى يجب أن يفسر جميع الأشياء ؛ وهو يدرس العالم الطبيعي، لا كما يدرسه العلماء بل لكي يصل إلى علته الأخيرة أي الخير

والمحاورات كلها فيماعدا محاورة تيماوس لا تنصب على موضوعات العلوم الأخرى بل تتجه إلى معالجة مشاكل تتعلق بالقيم التى يدعى الناس جميعا أنهم على علم تام بها ، ولهذا فإن الفلسفة الأفلاطونية تعتبر كعلم للفهم ، وتجد أن العلوم المختلفة إنما تصلح فى هذا المجال كمقدمات للتدريب فحسب تساعدنا على تفسير الأشياء وخصوصا فى مرحلة الجدل النازل ولكن هذا كله إنما يتم على ضوء معرفتنا بالخير.

ويحدث أفلاطون أساليب ومناهج مختلفة فى محاوراته ولكن الأسلوب الوحيد الذى نستطيع أن نطلق عليه اسم " المنهج الجدلى " هو الذى يصف لنا حركة المعرفة خلال المراتب الأربعة التى ذكرناها وهذا المنهج الذى يتكرر استخدامه فى المحاورات المختلفة إنما يعد تعبيرا عميقا عن الفكر الأفلاطونى — أنه يستمر حقا عن طريق الصعود والنزول وكذلك عن طريق النظر الكلى والقسمة ولكن كل هذه العمليات لا تصل بنا وحدها إلى المقصد الأسمى أى الخير بالذات ، فالقسمة تشير فقط إلى طريقين فحسب الكهف والشمس — الظلام والنور — ما له قيمة وما ليس له قيمة ، وهى تصل دائما فى تحليلها الأخير إلى موضوع البحث والموضوع الأسمى أى الخير ولكنها لا تمنحها معرفة تامة به ، إذ أن ذلك إنما يتم عن طريق الحدس

أما النظرة الكلية الشاملة فإنها توحد بين الصور المحسوسة ثم توحد بين الصور المعقولة أى المثل وتصل فى النهاية إلى صورة واحدة ثم إلى الخير لهذا يجب أن ننظر إلى الصور المحسوسة ثم إلى الصور المعقولة باعتبارها لا شىء بالنسبة إلى الخير ، ومن ثم فإننا خلال هذه النظرة الشاملة نفقد الموضوع المحدد الذى نبحث عنه لكى نكتشف الموضوع الأسمى وهو الخير أى موضوع البحث النهائى

وكأن سير الجدل هنا إنما يمثل نوعا من التجريد الذى يتقدم صاعدا بالتدريج متجها إلى الوجود فى سعته وامتلائه وتمام حيويته الدافقة ، ويبدو أن الصعود والنزول إنما يعبران عن حركة دائرية تختلط فيها نقطة الانطلاق مع نقطة الوصول ، ويتبدى من خلالها نشاط عقلى مزدوج يتراءى فى ثناياه اتجاه إلى أعلى أى إلى المصدر ثم عودة ثانية إلى العالم المحسوس والصعود صعب ملىء بالعقبات ولكنه يتطلب — بصورة جلية واضحة — استجابة النفس النائمة لدعوة المخلص أو

المحرر أو المرشد الذى يأخذ بيدها فى طريق النجاح ، حيث أن التقدم فى هذا المضمار إنما يتسم بطابع التسليم والانقياد التام لهذا المرشد الروحى

وعلى الجملة فإن هذا الصعود يوصلنا إلى المنبع بينما نجد أن النزول يعود بنا إلى هذا العالم بعد أن نكون قد أوصلناه إلى مبدئه وربطناه به وأحسسنا بأنه يستحق رغم مرتبته الدنيا أن يستقبل نوعا من الضياء والإرشاد

وربما اتخذ عن الجدل ناحية أخرى طابع الخداع ، فإن كل ما هو فى العالم الحسى يتخذ موقفا معا كسا لنا لكى يخدعنا ويضللنا ليشوه معرفتنا بالخير ، ويتقدم الجدل لكى ينتصر فى هذه المعركة ، وذلك بأن يكرس أسلوبه ونشاطه فى خدمة الخير فيحاول إغراء من هم من الكهف وذلك باستعمال جميع وسائل الإغراء الماكرة التى تعد خداعا فى نظر أهل الكهف بينما تعد فى ذاتها عملا عادلا شريفا، لأن الخداع هنا موجه لصلحة العبيد المقيدين بالسلاسل فى الكهف الذين لا يدركون لأول وهلة أن هذا العمل إنما هو لمصلحتهم ويعتقدون فى أول الأمر أن الصعود هو نوع من الغش والخداع وأن هذا الغش يقوم به الجدل

وهذا التواطؤ أو الموقف المعاكس الذى يصدر عن كل ما يحيط بنا من موجودات فى العالم الحسى ، إنما يستمر طوال حياتنا ، ولهذا فإن الجدل أيضا يجب ألا يكف عن سيره وعن صراعه الدائم مع كل هذه المعوقات التى تعترض الصعود وهذا ما يبدو واضحا فى جميع المحاورات

ولما كان هدف الجدل فى سيره خلال المحاورات وخلال حياتنا كلها هو أن يصل بنا إلى الخير ، وكان الخير مرتبطا بالحق ، إذ أن الدعوة إلى الخير أو إلى الفضيلة تتضمن الحث على الفلسفة والتفلسف أى طلب الحق ، وكان الحق والخير مرتبطا بالجمال، فإنه يتعين أن يشتمل الجدل على هذه القيم الثلاث أى الحق والخير والجمال، وتكون المحاورات بذلك تدريبات أو تدريبات عقلية تتيح لنا فرصة الوصول إلى درجة أكثر سمواً و قدرة على الجدل .

ج – مثال للجدل من محاورة " الجمهورية "

يقدم لنا أفلاطون صورة موجزة للجدل في الجمهورية وذلك في أسطورة الكهف التي أشرنا إليها في موضوع سابق ، ويتضح من هذه الصورة أن الجدل ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب ، بل هو حياة النفس في تدرجها من المحسوس إلى المعقول ، ثم أنه في آخر الأمر علم ، بل أعلى صورة للعالم ، فهو المنهج الذي يرتفع بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة دون الاستناد إلى المحسوس أو بمعنى آخر هو العلم الذي يبدأ بتقصي المحسوسات ثم يصل عن طريقه إلى المبادئ الأولى الدائمة ، وهذه المرحلة هي مرحلة الصعود في "الجدل" ، وهي تبدأ من عالم الظواهر المتغيرة وتنتهي إلى عالم المثل ثم تصعد إلى قمة هذا العالم أي إلى " الخير بالذات " ، ويطلق لفظ الجدل – بصفة خاصة – عند أفلاطون على درجة المعرفة التي تصل إليها النفس عند اكتشافها لعالم المثل وللخير بالذات أما المرحلة الثانية من الجدل فهي الحركة النازلة للنفس لربط المعقول بالجزئي المحسوس ، وتبدأ من الموجودات الدائمة أي المثل لتسير في حركة تراجعية عكس الحركة الصاعدة. وتعود أخيرا إلى الأشباح المتغيرة أي المحسوسات ، وغاية الجدل في مرحلته الأولى – وكما يتضح لنا محاورة فيدون – هي إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو " المثال" أما في المرحلة الثانية فإن الجدل يقوم بعملية تأكيد وإثبات لصحة مرحلة الجدل الأولى ، التي استخدمها أفلاطون للتدليل على صحة منهجه الفرضي ، إذ أنه كما سنرى في كلامنا عن هذا المنهج – يضع فرضا أوليا هو "وجود مثال معقول" ثم يحاول أن يبرهن على صحته عن طريق الصعود إليه من عالم الكثرة أي عالم المحسوسات المتغيرة

ثانيا : درجات المعرفة وموضوعاتها :

تبين لنا أن حركة الفكر الجدلي الصاعد والنازل تنصب على موضوعات تختلف في درجة قربها من الحقيقة أو بعدها عنها ويحاول أفلاطون في نهاية

الكتاب السادس من الجمهورية [1] تحديد موضوعات المعرفة والعمليات الذهنية الأربع المقابلة لها فيقول إننا إذا قسمنا خطاً إلى جزئين متساويين فإن جزءا منهما سيمثل العالم المحسوس وجزءا آخر سيرمز إلى العالم المعقول فإذا تناولنا الجزء الأول الخاص بالعالم المحسوس ووضعنا فى اعتبارنا اختلاف الأشياء المحسوسة فى درجة الوضوح والتميز ، فإن هذا الجزء من الخط [2] سينقسم بدوره إلى قسمين أحدهما يمثل الصور المتخيلة أو الوهمية Images ؛ أما القسم الثانى من القسم الخاص بالمحسوسات ، فهو يشمل الموجودات الحية والنبات ، وكذلك موجودات الصناعات والفن التى يصنعها الإنسان ؛ والقسم الأول من هذا الجزء الخاص بالمحسوسات يتضمن صورا إما أن تكون ظلالا أو أشباحا تظهر على صفحة الماء أو على سطح الأجسام الشفافة الملساء اللامعة وغيرها من الأشياء المشابهة ، أى أن هذا القسم يختص بخداع الحواس وبالظلال الناتجة من انعكاس المحسوسات ؛ وإذن ففى الجزء الخاص بالعالم المحسوس نجد نوعين من انعكاس المحسوسات وإذن ففى الجزء الخاص بالعالم المحسوس كالظلال والأشباح ومعرفة أخرى تتعلق بموجودات كالإنسان والحيوان والنبات

---

[1] وعلى الأخص ص ٥١١ وخاتمه الكتاب السادس .

[2] الخط الذى يوضح موضوعات المعرفة

المعقولات العليا / المعقولات السفلى / المحسوسات / الظلال

اختلف الآراء منذ العصر القديم تقسيم الخط المعبر عن موضوعات المعرفة ، فالبعض يقول إن عبارة أفلاطون تشير إلى تجزئة الخط إلى قسمين متساويين والبعض الآخر يؤكد أن أفلاطون يقصد تجزئته إلى قسمين غير متساويين .

ويرجع هذا الإشكال إلى طريقة كتابة الكلمة اليونانية التى تعنى التساوى أو عدم التساوى

وينتقل أفلاطون بعد ذلك إلى الكلام عن الجزء الخاص بالمعقولات — من الخط الذي افترضه — فقسمه بدوره إلى قسمين القسم الأول — يتضمن المعرفة الرياضية وفيه تكون موضوعات المعرفة هي الموضوعات ، الرياضية التي يطبق فيها المنهج الفرضي: وهذا كما هو الحال في العلوم التي تقوم على الفروض النظرية كالهندسة، ولا يبرهن فيها على المبادئ، وفي هذه المرحلة ينتهي البحث إلى ضرورة الصعود إلى شيء هو " بالذات"، فيكون ثمت مثلث بالذات أو مربع بالذات، وبعد أن تصل النفس إلى هذه المرحلة تتخطاها إلى المرحلة الأخيرة ، وهكذا فإن النفس — تتأدى من الفروض إلى المبدأ المطلق دون اعتماد على الصور الرياضية وفي هذه المرحلة الأخيرة تكتشف النفس — عن طريق الجدل — المعقول الخاصة وهي المثل، ثم تنتقل منها إلى قمة الوجود وهو "الخير" ثم تعود إلى العالم المحسوس ، وإذن فالجدل يرتبط بصفة خاصة بعالم الماهيات المعقولة أي بالمثل،تبين لنا إذن من هذا المثال الذي يورده أفلاطون أن هناك قسمين رئيسيين للمعرفة يتعلقان بقسمين من الموضوعات

أما النوع الأول من المعرفة فهو المعرفة اليقينية أو العلم وموضوعاته المثل أي المعقولات العليا ، ثم الموضوعات الرياضية أي المعقولات السفلى ، ويتم إدراك المثل عن طريق الجدل ، أما إدراك الموضوعات الرياضية فيتم بالاستدلال الرياضي الذي يقوم على المنهج الفرضي وهذه معرفة وسطى بين الظن والتعقل

---

* وهي إما أن تكتب هكذا avica فيكون معناها عدم تساوي جزئي الخط ، أو تكتب هكذا ἄνισα ، ويكون معناها حينئذ تساوي الجزئين .

ويرى كل من ستالبوم وريختر ودوملر أن الكلمة تشير إلى التساوي أما شنايدر وشتينهارت وآدم ، فإنهم يقولون بعدم تساوي الخطين تبعاً لدرجة الجلاء والوضوح ، فالمعقولات يجب أن يمثلها القسم الأكبر من الخط بينما المحسوسات يجب أن تكون في جزئه الأصغر لأنها أقل وضوحا منها [راجع ص ١٤١ -١٤٣٠ من ترجمة محاورة أفلاطون لإميل شامبري) .

ويبدو أن القول بقسمة الخط إلى جزئين متساويين له ما يبرره في مذهب أفلاطون من حيث أن المذهب يجعل العالم الحسي صورة للعالم المعقول أو بمعنى آخر يساوي بين مكونات العالم الحسي ومكونات عالم المعقول، لا من حيث الطبيعة والنوع، بل من حيث أن كل موجودات العالم المحسوس لها نماذج في العالم المثل .

ولهذا فقد رأينا أن نأخذ بالرأي القائل بتساوي الخطين .

أما القسم الثانى للمعرفة ولموضوعاتها عند أفلاطون ، فهو قسم المعرفة الظنية وموضوعاته فى العالم المحسوس ، فمنها موضوعات الحس ومنها الانعكاسات أو الظلال التى تنتج عن الموضوعات الحسية ويتدخل فيها خداع الحواس .ومنهج معرفة هذا النوع من الموضوعات هو " التخمين " وعلى هذا يصبح لدينا قسمان رئيسيان للمعرفة يتفرعان على اربع درجات

١- الجدل . ٢- الاستدلال الرياضى

٣- الاعتقاد ٤- التخمين

ولدينا أيضا أربع موضوعات للمعرفة وهى

١- المعقولات الخالصة أو المثل ٢- موضوعات الرياضة

٣- موضوعات الحس . ٤- الأشباح والظلال

وفى قمة الوجود نجد الخير بالذات رئيس عالم المثل؛ والموضوع الأسمى للمعرفة

وإذن فنحن نجد نفس التدرج الملاحظ بين صور الفكر يتحقق فى صور الوجود المقابلة لها ، فنجد مثلا أن العالم المحسوس يعتبر شبحا بالنسبة للحقائق العليا ، وتعتبر الظلال والانعكاسات أشباحا بالنسبة للمحسوسات الحقيقية ، وكذلك الموضوعات الرياضية فإنها تعتبر صورا خيالية بالقياس إلى المعقولات العليا والرسم التالى يوضح هذا التقابل والتدرج بين درجات المعرفة وموضوعاتها

ثالثا : المنهج الفرضي :

سبق أن ذكرنا أن أفلاطون قد استحدث مرحلة الجدل الصاعد للتدليل على صحة منهجه الفرضي أن صحة منهجة الفرضي أن صحة الفرض الأول الذى وضعه وضعا بدون برهان ، وهو " وجود مثل معقولة " تكون هى الحقيقة والأصل لموجودات العالم المحسوس ، وسنحاول وهنا أن نوضح بالتفصيل ماذا يقصد أفلاطون بالمنهج الفرضي أى الاستدلال الرياضي ، ومن المعروف أن أفلاطون أشار أول مرة إلى هذا المنهج في محاورة مينون [1]، وذلك أنه لما رأى أن المعاني التى يوردها سقراط تعبر عن فكرة خالص مجرد لا علاقة له بالمحسوس ، اتجه إلى استعارة المنهج الفرضي من الرياضيات لكى يربط المحسوسات بالمثل أى بالمعاني أو الكليات السقراطية ، وهذا المنهج منهج تحليلي يستعمله أفلاطون للصعود بواسطته من المشروط إلى الشرط دون أن يبرهن على صحة الشرط أو يثبت إمكان تحققه محاولا بذلك أن يوجد علاقة تلازم منطقى بين قضيتين، وإذن فهو فى صعوده من المشروط إلى الشرط لا يحاول أن يبرهن على الشرط أو أن يثبت وجوده ، ذلك أن تحقيق هذا الشرط يتطلب الاستمرار في هذه العملية واعتباره مشروطا بشرط آخر وهكذا .

ويقول أفلاطون بهذا الصدد أنه يفترض منذ البداية الصيغة التى يعتقد أنها أكثر صلاحية من غيرها ، ثم يسلم بصحة ما يتفق مع هذه الصيغة ويعتبر ما لا يتفق معها غير صحيح وهكذا إلى أن يصل إلى البرهنة على هذه الصيغة التى سبق له أن وضعها وضعاً بدون برهان ، وسيصل إذن بفضل هذه الصيغة إلى إثبات وجود المثل وقد استعار أفلاطون هذا المنهج من الفيثاغوريين ، ولذلك فإنه يسمى " بمنهج المهندسين " وفيه نفترض أن المشكلة محلولة وأن المجهول معلوم ، ثم نتابع الاستدلال على أساس فرض نتتبع نتائجه فى تسلسل محكم

وهذا المنهج يختلف عن إلهامات الشعراء التى تأتى عن طريق الصدفة أو الإلهام الإلهى و إذا أردنا تطبيقه على إدراك المثل أو إثبات وجودها إننا نفترض ابتداء أن هناك " جمالا بالذات" أو "شيئا كبيراً بالذات" ثم نحاول أن نعدد الأشياء

---

[1] مينون فقرة ٨٧ .

الجميلة ، وسيتضح لنا أن هذه الأشياء ليست هي الجمال بالذات ، لأن كلا منها لا يحتوى على المعانى الكاملة الموجودة فى الجمال بالذات، وسنصل فى النهاية إلى القول بأن هذه الأشياء الجميلة تشارك فى الجمال بالذات، أما إثبات وجود الجمال بالذات فهو موضوع آخر ، ويمكن إثباته إذا افترضنا أن الجمال بالذات مشروط لشروط أخر وهو (الخير بالذات) أو " مثال المثل " وهكذا [1]

رابعا : التذكر والمعرفة :

تبين لنا خلال عرضنا لدرجات المعرفة وأسلوبها عند أفلاطون أن أى معرفة إنما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها فى العالم المعقول وقبل أن تحل فى البدن ، تتكون عملية التذكر إذن هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى ، وعلى هذا فإن نظرية التذكر الأفلاطوني تعد من أهم الأسس التى تقوم عليها المثالية عند أفلاطون ، إذ أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر وهو الموضع الذى شاهدته فيه النفس ما تتذكره في العالم الأرضى ، وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود الروح .

وتجد أصل هذه النظرية فى المنهج السقراطى " الذى أشرنا إليه فى موضع سابق حيث نجد سقراط يطبق أسلوب التوليد الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه ، وقد أوردنا تلك الصورة الأولية لتجربة التذكر الإبستمولوجية كما يعرضها أفلاطون فى مينون ، حيث يكتشف (عبد) — بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط — حقائق هندسية ،على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة عملية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة

---

[1] (م.س) نفس الفقرة.

لا شك أننا هنا أمام اكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل في وجود سابق على الوجود الحسي ، وأن كلامنا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وجهت إليه الأسئلة بطريقة منتظمة ، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق في عالم سابق على العالم الحسي ، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا في فترة من فترات وجودنا في العالم الحسي ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد [1] أن بعض الكهنة يتحدثون عن وجود سابق النفس ، ونحن نعرف أن هذه الإشارة واضحة إلى معتقدات الأورفيين والفيثاغوريين ، ويستطرد أفلاطون قائلا أنه إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد ، وأن توجيه الأسئلة يوقظ هذه المعارف وبهذا الحل الذي يقوم على مبدأين الأول مستمد من المنهج السقراطي ، والثاني يرجع إلى آراء الفيثاغوريين والأورفيين — يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية ، وفي هذه المعرفة القائمة على التذكر نجد أن العقل يأتلف مع المعتقدات الدينية لكي يقدما نوعا من الفلسفة الصوفية التي تؤسس العلم وترسم في نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلاصها

ومن ناحية أخرى إذا كان التعلم مجرد تذكر لحقائق سابقة ، أمكن إذن الرد على السفسطائيين الذين يقولون باستحالة التعلم ، لأننا في نظرهم لا يمكن أن نبحث عما نعرفه فعلا ، ولا يمكن أن نبحث أيضا عما لا نعرفه مادمنا نجهله ، لأن هذا الذي نجهله إذا أمكن لنا معرفته ، فلن نكون بحالة تسمح لنا بالتعرف عليه

وموقف أفلاطون فيه رد على هذه الإدعاءات السفسطائية ، فالمعرفة ليست جديدة تماماً بحيث نقول أننا نجهلها ، وهي كذلك ليست قديمة كل القدم بالنسبة لنا لأننا نحتفظ بذكريات غامضة ، تظهرها وتحددها أسئلة المنهج ، أو يستثيرها المحسوس الماثل أمامنا ، فالتذكر إذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو توكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجي ، ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعلة تؤججها وتزيد من لهيبها شعلة أكبر منها وأكثر حيوية . هذه المعرفة ليست شيئا

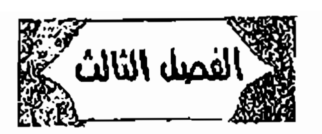
---

[1] (م.س) فقرة ٨٢ وما بعدها .

ينصب من عقل إلى آخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول "أفلاطون ليست كما نصب النبيذ من القارورة إلى القدح"، فعملية التعليم لا تتم بأن تزود شخصا أعمى بعين لكي يشاهد بها المرئيات ولكنها – على العكس من ذلك – توجه الكائن الحي إلى الوجهة المناسبة الصحيحة لكي يتلقى المعارف " وهي أيضا تمهد الطريق للشخص العارف وهو حاصل دائما على الاستعداد للاتجاه إليه" وهذا الموقف شبيه بما سيذكره لنا مالبرانش فيما بعد ، فكل ما تفعله النفس الإنسانية في عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو كصلاة أبدية للنفس تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التي هي أصول الحقائق ، فليس الإدراك البصري مثلا مجرد انعكاس للصور الحسية من طريق الأشعة الصادرة من المرئي إلى العين ، بل إن دور الموضوع الخارجي أو الشيء المرئي هنا ينحصر في مجرد استثارة الشخص العارف لكي يتذكر الشبيه الذي أدركته النفس في وجود سابق لها. فكما أن مالبرانش سيقيم الرؤية على أساس لا هوتي مسيحي فكذلك فعل أفلاطون قبله فإنه قد أدمج تعاليم الأورفية في مذهبه وربط المعرفة بعالم روحي سابق على الحس بحيث لا تستطيع النفس أن تؤسس تجربتها الإبستمولوجية إلا بسند من هذا العالم المثالي، وبعد أن تمارس عمليات التطهر والتنقية الروحية [1]

---

[1] يلاحظ أن هذا الموقف الأفلاطوني بصدد المعرفة سيتردد صداه عند المدرسة الإشراقية الإسلامية – راجع مؤلفنا عن " أصول الفلسفة الإشراقية " حيث نجد أن الإدراك البصري مثلا لا نجده عن طريق انعكاس الأشعة بل بواسطة المشاهدة الحضورية الإشراقية.



الفصل الثالث

النفس وجودها ومصيرها

تبين لنا حين الكلام عن نظرية التذكر الأفلاطوني وعلاقاتها بالمعرفة أن هذه النظرية تبرهن على وجود سابق للنفس قبل حلولها في البدن ، بمعنى أن فعل المعرفة يثبت ويؤكد أزلية النفس ، فهل يكفي هذا التدليل في نفس الوقت على أبدية النفس أي خلودها ؟

١ - مصير النفس :

الواقع أن أفلاطون لم تكن لديه فكرة واضحة تمام الوضوح عن خلود النفس ، إلى أن بدأ في وضع محاورة فيدون ، وقبل هذه المحاورة كانت مواقفه في " دفاع سقراط " و "جورجياس" تشير إلى غموض فكرته عن خلود الروح ثم تنتهي إلى إبداء قلقه على مصيرها

وفي فيدون يصور أفلاطون الأيام الأخيرة لحياة سقراط بعد الحكم عليه بتجرع السم لإدانته بإفساد عقول الشباب ، ويناقش سقراط تلامذته وأتباعه في مصير النفس بعد الموت وفيما ينتظرها من حياة خالدة دائمة إلى جوار الآلهة ويؤكد سقراط مطمئنا تلامذته الذين كانوا قد أخذوا في العويل والبكاء كلما اقتربت ساعة رحيله — يؤكد سقراط لهم أن الفيلسوف لا يهاب الموت مادام مؤمنا بأن الجسم عائق للنفس عن تلقيها للمعرفة والحكمة والنفس حينما تنقطع عنها عوائق البدن ومضايقاته ، فإنها تصل إلى إدراك الحقائق الثابتة أي المثل [1] وإذن يجب أن تتجرد النفس عن الحس وأن تبتعد عن ذبذبات الجسم التي تعطل التأمل ، وذلك لكي تصل إلى إدراك هذه الموضوعات الدائمة ، والموت على رأي سقراط إن هو إلا مرحلة تتخلص فيها النفس من العلائق الجسمية ، وليس معنى هذا في نظر أفلاطون أن

---

(١) فيدون ٥٥ — ٦٦.

الانتحار أمر مرغوب فيه، ذلك لأننا نعيش فى هذه الدنيا كقطيع فى كنف الآلهة الأخيار الذين تستثيرهم وتغضبهم محاولاتنا للتخلص من حياتنا الأرضية بالانتحار وشيء آخر وهو أن هذه الفكرة التى تدعو إلى أن يعكف الإنسان على نفسه ليستطبنها مبتعدا بذلك عن كل ما يعرق طريقه من عقبات حسية — هذه الفكرة تشبه إلى حد كبير أفكار الهنود وصوفية الشرق على وجه العموم

ولكن تلامذة سقراط سيمياس وسيبيس (قابس) — على الأخص — لا يكتفيان بما عرضه سقراط فى هذا الموضوع ، فيطالب كل منهما سقراط بمزيد من الحجج لتأكيد خلود النفس

ولاشك أن سقراط كان يضع حجة التذكر فى المقام الأول فهى البرهان القاطع على خلود النفس ، ولكنه مع هذا يستطرد فيما بعد فيورد حججا أخرى فرعية يبرهن بها على هذا الخلود : فيتكلم مثلا عن نظرية تتابع الأضداد كما نجدها عند هرقليطس [1] ، فكما أن اللذة تتبع الألم ، واليقظة تتبع النوم ، فكذلك الحياة يجب أن يتبعها الموت ، الذى هو فى ذاته حد للحياة ، أو بمعنى آخر ، كل ميلاد هو عود من جديد إلى الحياة ، وهذا إذا لم تقف عجلة الصيرورة و إذا كان هناك أيضا ثبات فى عدد الموجات الحية، ويلخص هذا الدليل فى أنه لما كانت الأضداد متلازمة دون أى سبق زمنى لأحد منها فإن الحياة يجب أن يتبعها الموت ، وهذا الموت يجب أن تعقبه حياة أخرى وهكذا . ومعنى هذا أننا نقرر أن النفس خالدة ما دامت لا تفنى خلال هذه الأدوار فناء نهائيا

ويسأل المتحدث سقراط قائلا له "هذه النفس عندما تترك الجسم بعد الموت ألا يبددها هبوب الرياح ، (وهذا التساؤل يذكرنا بالآراء المادية القديمة عن النفس) ويرد سقراط على هذا التساؤل بأن الذى يتفكك وتحلل ليس النفس بل الجسم، إذ هو مجموعة من الظواهر الحسية الملموسة بعكس النفس فى جوهر عقلى لا يقبل الانقسام أو الحس أو الفناء ، ويتابع سقراط تدليله على خلود النفس فيقول أيضا أن المثل الغير مرئية الثابتة خالدة ومادامت هذه المثل موضوعات للنفس تدركها وتسعى

---

(1) (م . س) ص ٧٧ – ٨٨.

للوصول إليها ، فلذلك وجب أن تكون هذه النفس شبيهة بها من حيث الطبيعة والمصير : وإذن فالنفس بسيطة واحدة معقولة وخالدة .

أما النفوس التى يجتذبها سحر الأجسام وتشبع طبيعتها بأفاعيل الحس فإنها تكون مثقلة بأرجاسة ، وتحوم حول المقابر وتظهر على هيئة أشباح مخفية مرئية لنا، وذلك بسبب العنصر الجسمانى الذى مازال يخالط طبيعتها هذه النفوس تتقمص أجساماً تشابهها وترضى أذواقها وتنسجم مع ما مارسته في حياتها الأرضية من أفعال ، فالشهوة واللذة تظل تربط هذه النفوس بالجسم وتجعلها رهينة هذا السجن فلا يمكن لها أن تتحرر منه إلا إذا تخلصت من هذه الرغبات. وقد يخيل للنفس أحياناً أنها قد اكتملت بالفضائل ولكنها قد تكون في الواقع فضائل غير فلسفية متصلة بالجسم ونوازعه ، فلا يمكن للنفس أن تتطهر إلا إذا مارست الفضائل الخالصة بحيث تتمكن من المشاركة فيما هو إلهى وبذلك تحقق طبيعتها الخالدة

ويبدو بعد دفاع سقراط عن خلود النفس علي هذا النحو أن سيمياس وسيبس أو قابس لم يقتنعا تمام الاقتناع بما أورده سقراط ، فيسأله سيمياس معتمداً على رأى بعض الفيثاغوريين — ألا يمكن أن تكون النفس بالنسبة للجسم كالنغم بالنسبة للوتر، فإذا قطع الوتر ، فكيف يبقى النغم مهما كان إلهيا خالصا ؟ ثم يلاحقه سيبس بسؤال آخر، "وحتى إذا كانت النفس تبقى بعد الموت وتدخل فى حيوات مختلفة وتمر تبعا لذلك بمرات متعددة من الموت ، فهل يجب القول تبعا لذلك ضرورة أنها خالدة " ؟ أفلا يمكن أن تتحلل النفس وأن تبلى خلال هذه المراحل المتعددة بحيث تفنى وتتلاشى نهائيا بعد أن تمر بعدة وجودات معينة

يرد سقراط أولا على سؤال سيمياس قائلا "أن النغم متأخر في الوجود عن الوتر"، بينما حسب نظرية التذكر نجد النفس سابقة في الوجود على الجسم وليس ناتجا عن ممارسة الكائن الحى لوظائفه كما يحدث بالنسبة للنغم الذى ينتج عن العزف على الوتر ، والنفس ليست كذلك لأنها تعارض انفعالات الكائن الحى ، وزيادة على هذا فإن النفس إن كانت مشابهة للنغم فإن الرذيلة — التى تكون فى هذه الحالة عدم النغم أو غيبته -- لايمكن أن تكون لها مفهوم وجودى

ثـم يـرد على سيبيس بقوله أن النفس مرتبطة بمثال الحياة، ولذلك فإن فكرة الموت لا يمكـن أن تلحـق بهـا فـى مثال للحياة، وذلك كما تطرد الحرارة البرودة ، والزوجية الفردية لـذلك فـإن مجـرد القول بنفس مائته يعد تناقضا لفظيا، كما نقول تماما أن هناك إلها هو فى نفس الوقت خالد وفان

وعلـى هـذا فـإن الـنفس تحـصل علـى الوجـود بمشاركتها فـى مثال الحياة الخالدة ويكتفى سقراط بها دون البحث عن أى دليل آخر ، ويرى أخيرا أنه حينما يقترب الموت مـن الفـرد فـإن الجـزء المائت فيه تقف فيه الحياة والباقى الغير قابل للفناء — و هو النفس — يبعد عن الجزء المائت .

وإذن فـنحن أمـام ثنائية تعلى النفس على الجسد ، ولذلك فإن سقراط ينتهز فرصـة هـذا الـنقاش لكي يضع نتيجة أخلاقية وهي: أنه مادامت نفوسنا هي العنصر الباقى في كياننا ، فيجب إذ نعتني بها وأن نثقفها وأن نزودها بالفضائل الفلسفية

ب — النفس الثلاثية :

وفـى خـلال هـذه المحـاورة نجـد سقراط — فى أحد ردوده على سيمياس — يشير إلى حقيقه هامة ، وهى أن النفس ذات طبيعة واحدة شبيهة بالحقائق المثالية، ولكنـنا خـلال التجـربة نحـس صـراعا داخـليا يجعلـنا نميـز بين العقل والانفعالات السفلى الـشهوانية والانفعـالات الأخـرى النبيلة الغضبية التى تصلح أن تكون وسطا بـين العقـل والانفعـالات السفلى، هـذا الـصراع الداخـلـى الـذى نلمـسه فى تجربتنا الـشعورية لا يجـب أن يؤدى بنا إلى القول بأن هناك نفوسا ثلاثة مصطرعة ، فالنفس واحـدة لهـا ، وظائـف ثلاثـة أو صوت ثلاث أو مبادئ ثلاث متمايزة: العقل والنفس الغضبية التى تثور للعدالة، ثم النفس الشهوانية

وفى محاورة فيدروس يحاول أفلاطون أن يصور لنا على طريقته الأسطورية ما يقـصده بالـنفس الثلاثية ، وهـذه المحـاورة تعـالج تـركيب الـنفس وعلاقـة أجزائها بعضها بالـبعض الآخر. فيذكر لنا أن عالم المثل ممتد إلى ما فوق قيمة السماء ، وفوق هـذه القـبة تجـرى عـربات الآلهـة، والآلهـة هم الكواكب، وتحت هذه القبة تجرى عـربات الـنفوس (البـشرية) ولكـل عـربة منها جوادان أحدهما أبيض هادئ يرمز للانفعالات النبيلة أى للإرادة ، والآخر أسود جامح وهو يرمز للانفعالات السفلى أى

للشهوة؛ وأما الحوذى فهو يرمز إلى العقل. وعلى الرغم من أن الحصان الأسود يحاول دائما أن يجمع بالعربة بعيدا عن الطريق السوى إلا أن الحوذى – وبينه الأمنة – يحاول أن يسيطر عليه، ويحاول فى نفس الوقت أن يلقى نظرة خاطفة على العالم المعقول أى عالم المثل. هذه الأسطورة تبين بوضوح [1] وحدة النفس، فالعربة المجنحة والجوادان والسائق تعطينا صورة رمزية لفعل النفس، قد تميل إلى الشهوة فتبتعد عن عالم الفضائل المثالى، وقد يتحكم فيها العقل والإرادة الخيرة فتسيطر على الشهوة وتتجه إلى الفضائل

وعندما تسقط النفس فى جسم ، وترى بين الأشياء التى تصادفها فى العالم المحسوس شيئا يذكر بجمال العالم المثالى ، فإنها تنتفض وتشعر بأن جناحيها يكادان يحملانها: وهذه هى انتفاضة الشاعر أو العالم أو الفنان أو المحب إنها: انتفاضة الحب الأفلاطونى التى توقظ فى نفوس هؤلاء الانطلاق إلى عالم الحقائق السامية . و إذا كانت النفس ذات قوى ثلاث فأى قوة منها إذن هى التى تنطلق إلى عالم الحقائق ومن ثم يكتب لها الخلود والأبدية؟ يتناول أفلاطون هذه النقطة فى دليل يعرضه فى محاورة فيدروس يختلف عن الأدلة التى أشار إليها فى فيدون ، فهو يميز فى الحركة النقلية بين حركة تلقائية وحركة تأتى من خارج ، أما الحركة الأولى فهى صادرة من طبيعة المتحرك الذى يتحرك بذاته ، هذا الذى يحرك نفسه بنفسه، لابد أن يكون مبدأ أو مصدرا لكل حركة ويكون فى نفس الوقت مبدأ غير حادث عن شىء آخر وغير فاسد، و إذا لم يكن الأمر كذلك فتمتنع الحركة من العالم ويسكن هذا العالم إلى الأبد، أما الذى يتحرك من خارج فهى الموجودات غير الحية ، وعلى العكس من ذلك الموجودات الحية فهى التى تتحرك بذاتها ومن ذاتها

---

[1] فى الجمهورية أيضا يرى أن الإدراك والغضب والشهوة هى أفعال ثلاثة للنفس ترجع إلى قوى ثلاث (الجمهورية) ص ٤٣٦– ٤٤٠ .

وأما فى تيماوس فإنه يتكلم عن ثلاث نفوس يعين مواضعها فى الجسم ، ويظهر أن هذا الوصف الذى اصطنعه أفلاطون فى تيماوس .

ويتساءل أفلاطون ماذا يكون إذن مبدأ الحركة إذا لم يكن هو هذه النفس الخالدة ؟ لأن الخلود يفترض الأزلية أى عدم الحدوث فى الحركة ويرى فى النهاية أن النفس هى التى تعنى بكل ما هو عار عن الحس، ويرى أيضا أن كلا من الانفعالات السفلى والانفعالات النبيلة مرتبط بالجسم يعتمد عليه ، ولذلك فإن مصدر هذه الانفعالات فى النفس ليس خالدا ، إذ الخالد فى النفس إنما هو الجزء المنطقى العاقل ، ولذلك فيتعين علينا لكى تخلد أن نثقف نفوسنا ونطهرها بدراسة العلوم

وإذن فهذه الوظائف الثلاثة المرتبطة بالنفس تشتمل على طرف منطقى عاقل وهو الذى سيخلد أما الطرف الغير المنطقى المرتبط بالجسم فهو الذى سيفنى فى حالة تخلص النفس من الحياة الأرضية

هـ- النفس الكلية والنفوس الجزئية :

لنتساءل بدورنا عن مصدر هذه النفوس الجزئية ، فهل صدرت كلها عن نفس واحدة: أم أنها وجدت متكثرة متمايزة كما نجدها فى العالم الحسى متصلة بأجسام مختلفة منذ البداية ؟

يثير أفلاطون هذه المشكلة فى محاورة تيماوس التى يتكلم فيها عن الصانع وعن تكوين العالم المادى بما فيه من كائنات حية ، وهو فى مناقشته — فيما يتعلق بالنفس يستند إلى ما ذكره فى محاورة السفسطائى عن الأجناس العليا للوجود فيتناول منها أثنين الذاتية والغيرية

ولما كان العالم يجب أن يكون له نفس لكى يحصل على حركة دائرية مستمرة منتظمة ، لذلك فقد تناول الصانع "الذاتية " كجنس أعلى وهى جوهر غير منقسم وأضاف إليها جوهرا غير منقسم وأضاف إليها جوهرا منقسما هى " الغيرية وقد تمت هذه الإضافة أو التركيب فى فوهة بركان ، وخرج من هذا المركب ما نسميه بالنفس الكلية أو نفس العالم وذلك بعد إضافة نسب رياضة إلى مزيج الجسمين

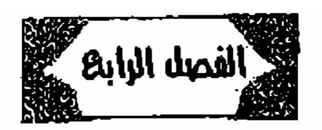
يقول أفلاطون في تيماوس[1] إن النفس الكلية على هذه الصورة ستشمل العالم كله من المركز إلى الأطراف ، ووجودها هو تحقيق لحياة أزلية إلهية كلها حكمة على مدى الزمن ، والزمان في عالمنا هو الصورة المتحركة للأبدية الثابتة التي يتميز بها العالم المثالي ، هذه النفس خيرة لا بطبيعتها ، بل لخيرية الصانع الذي ركب خليطها ، وما يبقى من خليط النفس الكلية الذي تمت عملية مزجه في فوهة البركان ، يوزعه الصانع على الكواكب والكواكب هذه هم الآلهة الذين يعنون بعالم الأحياء ، وهم مصدر الحركة الدائرة لعالمنا هذا ولهذا فإن أفلاطون يتهكم من آراء السابقين عليه من الآلهة وعن نسبهم [2]، هؤلاء الآلهة والكواكب يكلفهم الصانع بإيجاد الصور الثلاث الباقية للأحياء وهي " الطيور والأسماك والحيوانات الأرضية . ويكشف الصانع لنفوس الأحياء الموزعة على الكواكب عن قوانين اتصالها بالأجسام، وخلاصها منها ثم تنطلق هذه النفوس فتتصل بالأجسام المعينة لها

فأما النفوس التي تعرف كيف تسيطر على الانفعالات الجسدية فستعود مباشرة بعد الموت لتسكن في الكواكب الذي بدأت منه انطلاقها، وأما النفوس الأخرى فإنها تتحول إلى أجسام نساء أو حيوانات، ولا تعود إلى حالتها الأولى إلا بعد أن تسيطر على الحواس المضطربة الجامحة وتخضعها لها

---

[1] تيماوس فقرة ١٢٦ .

[2] تيماوس فقرة ٤٠ هـ.



العالم الحسى
(تكوين العالم الطبيعى)

١ – محاولات للتفسير الطبيعى قبل تيماوس :

كان سقراط قد وجه عنايته – كما أشرنا – إلى الإنسان وأهمل الدراسات الطبيعية ، ولكننا نجد أفلاطون رغم اتجاهاته المثالية يهتم بالدراسات الطبيعية ويخصص لها فى أواخر حياته محاورة كاملة ، هى محاورة تيماوس التى تدور قصتها حول الفلك والطبيعة وعلم الحياة ، ولكن هذه المحاورة لم تكن هى وحدها التى تتضمن مواقف أفلاطون ونظرته إلى الكون ، بل سبقت هذه المحاورة محاولات عديدة فى هذا الميدان فى محاوراته الأخرى حيث نجد أفلاطون يعرض لمشكلات متفرقة حول الطبيعة وعلومها ، فنراه يطبق منهج القسمة الثنائية فى تصنيفه للعلوم الطبيعية ، ويتناول الظاهرات الحيوية بصفة عامة والطب بصفة خاصة ، ففى "فيدروس" نجد مقتطفات من أقوال هيبوقراط ، وفى "فيليبوس" نجد إشارات كثيرة إلى نظريات الخلاء والملاء التى سبق أن آثارها الطبيعيون المتأخرون، وفى "السياسى" و"الجمهورية"، تصادف إشارات إلى القواعد والنظم الطبية؛ وقد ظهر اهتمام أفلاطون بالطب بصفة خاصة فى مناقشاته مع أطباء صقلية، وفى بلاط حاكمها دنيس حيث قابل الطبيب المشهور فيلستيون Philistion .

ولم يكن اهتمام أفلاطون قاصرا على الطب وحده ، بل نراه يوجه مزيدا من الاهتمام إلى دراسة الفلك، وخصوصا بعد زيارته لمدرسة "عين شمس" وإعجابه بنظريات وآراء كهنتها الفلكية، هذا بالإضافة إلى عنايته بدراسته الكون فى جملته والتعرف على مظاهره الطبيعية، ففى "جورجياس" يشير إلى أن الكون واحد منتظم الاتجاه كأى أثر من آثار الصنعة والفن المنسق وهذه فكرة فيثاغورية .

وفى فيدون وكذلك فى المقالة العاشرة من الجمهورية نجده يقرر مصير النفس حسب وجودها فى عالم طبيعى وانسياقا مع تفسيرات الطبيعيين المعاصرين له. وكان أفلاطون قد قابل إيدوكس Eudoxe العالم الفلكي المشهور وتأثر بآرائه ، ونجد صورة لهذا التأثير فى أسطورة ايروس حينما يرمز إلى فكرة الضرورة في الوجود الطبيعي ، وكذلك في "السياسي" حينما يشير إلى العالم ويتصوره معلقا يحبل وقائما على محور ومتحركا حركة مضادة لحركة الدفعة الأولى التي وجهها إليها "الصانع" وأيضا فكرته من "الصانع" التي ستكون محور حديث تيماوس والتي تجد إشارة أولية إليها في السفسطائي، [1]حيث يرد على القائلين بأن الطبيعة حاصلة فى ذاتها غنى علة وجودها، ومن ثمت فإنه لا مدبر لها ولا عقل يحل فيها، ويرد أفلاطون على هؤلاء مؤكدا ضرورة القول بصانع إلهى Demiurge حاصل على ذاته على العلم والتأمل، وفي فيليبوس يردد أفلاطون انتقاده لهذه الفئة من الطبيعيين المتأخرين من أمثال ديمقريطس وانكساغوراس الذين ينفون عن الكون الصفة الإلهية ، ويقولون بأن كل ما يحدث في الطبيعة إنما هو من أثر الصدفة البحتة وحركات العناصر المادية بدون تدخل العقل أو الصانع الإلهى، بحيث يتم التكوين الطبيعي - في نظرهم - بدون افتراض وجود منظم له أو نظام يسير بمقتضاه - ويقرر أفلاطون فى النهاية أن ما يتراءى لنا في السماء من نظم الأفلاك والكواكب الرتيبة المعقدة يكفى للتدليل على أنها يجب أن تكون صادرة عن عقل إلهي ويؤكد أن الحكماء يتفقون على أن العقل هو " ملك هذا الكون وأنه سيد هذه الأرض ، فهو علة وجود عناصر الموجودات الرئيسية ، وهو الصانع المنظم لكل شيء الذى يرتب السنوات والفصول والشهور ، فهو إذن جدير بأن يسمى بالعقل وبالحكمة ، و إلى جوار هذا العقل توجد نفس كلية [2].

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا الموضع أن أفلاطون ذكر فى أحدى محاوراته - وهو بصدد الكلام عن قوانين حركات الكواكب والأفلاك - أنه أخذ من فلكى اسمه Nicatas نيستاس الفكرة القائلة الفكرة القائلة بأن الأرض تدور حول

---

[1] محاورة السفسطائي لفقرة ٢٦٥، ٢٧٠ هـ.

[2] محاورة فيليبوس ص ٢٦ ، ٣٠ .

الشمس تلك الفكرة التي استعارها أريستاك الساموسي (٣١٠ - ٢٣٠) فيما بعد ونقلها عنه شيشرون ثم وقع عليها كوبر نيق في مطلع العصر الحديث [١].

وهكذا فقد نشأ عند أفلاطون - وقبل أن يكتب محاورة تيماوس - تخطيط للطبيعة يستند إلى التدبير الإلهي، وكان قبل ذلك قد تكلم عن العالم المعقول : عالم الحياة والضياء مصدر الوجود والماهية ، هذا العالم المثالي الذي يتربع في قمته الخير بالذات شمس الوجود المعقول ، وإذن فهو في نظره العنصر الإلهي الوحيد ، ومن ثم فإن اعترافه بتدخل التدبير الإلهي في الطبيعة يعد تسليما منه بأن عالم المثل لا يختص وحدة بالصفة الإلهية ، بل أن عالم الطبيعة يسلك أيضا على قدر وجوده المادى - في هذه الصفة

ب - قصة التكوين في محاورة تيماوس :

تدور المناقشة في محاورة "تيماوس" بين سقراط وكريتياس وهوموقراط وتيماوس الفيثاغوري ، وهذا الأخير هو من الشخصية الرئيسية في المحاورة بعد سقراط ، ويسمي أفلاطون هذه المحاورة باسمه لأنه سيتناول فيها تفسير العالم الطبيعي على طريقة الفيثاغوريين الرياضية ، وأسلوب العرض فيها ذو طابع أسطوري فبعد أن أشار أفلاطون إلى آرائه الطبيعية متفرقة في محاوراته الأخرى يعود فيفرد لموقفة الطبيعي مؤلفا كاملا وضعه على شكل أسطورة ، وذلك لأن العرض الأسطوري هو وحدة في نظره الذي يناسب موضوعات عالم الطبيعة المحسوسة المتغيرة ، بينما يمكن وصف عالم المثل الثابتة والحقائق الإلهية بأسلوب آخر

وكما اتجه أفلاطون إلى التوفيق بين هرقليطس وبارمنيدس في ربطه للعالم المحسوس بالعالم المعقول فكذلك نجده في تيماوس أي أثناء عرضه لنظريته الطبيعي يوفق بين آراء الطبيعيين الأوائل والفيثاغوريين وأتباع ديمقريطس وآراء الأطباء محاولا بذلك التوفيق بين الضرورة المادية وسلطة العقل ثم بين الواحد والكثرة وبين الثبات والحركة

---

[١] راجع ب. م شول Stuhle مذهب أفلاطون ، ص ١٤٤

١- يعرض أفلاطون في هذه المحاورة لقصة تكوين العالم الطبيعي فيبين كيف ولد هذا العالم وكيف تم تنظيمه في حقبة سابقة على الزمان تمكن فيها العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام ، ذلك الذى يستمد عناصره من المشاركة في مثال الجمال بالذات [١]

ويستند التفسير الطبيعي للعالم عنده إلى عوامل ثلاثة رئيسية هي الأركان التي يقوم بمقتضاها نظام العالم الطبيعي وهى المادة أو الامتداد والمثل ثم الصانع ، فما هو إذن الدور الذى يلعبه كل عامل على حدة في تشييد عالم الطبيعة الصانع هو الذى يتدخل فينظم المادة ويركب منها نسقا طبيعيا جميلا يكون نسخة مقلدة عن نموذج أزلى ثابت هو المثل ويختار الشكل الكروى للعالم لأن الدائرة أكمل الأشكال، ويدفع به ليدور حول نفسه في مكانه ، وإذن فالصانع ينظم المادة المضطربة محتذيا المثل[٢] وهذه المادة الأزلية هي خليط من المادة والمكان ، وليست هي الهيولا الأرسطية بل هي نوع من (القابل) Receptacle الذى يكون على استعداد لقبول اى حركة وأى شكل من الأشكال ، ومن ثم فهذه المادة لا يمكن لها بذاتها أن تتشكل وأن تتحد فيها الأنواع والصور المختلفة ، فهي تشبه كتلة الذهب التي يصنع منها الصانع أشكالا متعددة من الحلى ، وهي أيضا كالشمع الرخو الذى يقبل كل صورة وكل ختم ، وهي كذلك كالطينة التي يستخدمها المثال في صنع تماثيله وكالإناء عديم الرائحة الذى يستخدمه صانع العطور في تركيب عطوره [٤] [٣]

وهذه المادة الرخوة تتشكل بحسب ما ينطبع عليها من صور تحاكى المثل الأزلية الثابتة ، فوجود الأشياء المادية إذن يتم عن طريق محاكاتها للنماذج المعقولة الأزلية ، وتحدث تلك العملية- أى احتذاء الصانع للمثل ، بطريقة رائعة لا يمكن

---

(١) تيماوس ص ٣٠ ، ٤٨.

(٢) تيماوس ص ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٨ ، ٤٩.

(٣) (م . س.) ٥٠ ج

(٤) (م . س) ٥٠.

وصفها أو التعبير عنها ، وهذه المادة الأزلية الرخوة — وهي ما نسميه بالقابل — يسميها أفلاطون "الأم" أما الأب فهو "النموذج" ومنهما تصدر الطبيعة وتكون كمثل الطفل المولود أو الرضيع كما يسميها بعض الإسلاميين [1]

وإذن فهذه الأم — التي هي مصدر المواليد المحسوسة ليست التراب أو الهواء أو النار أو الماء وليست هي ما تتركب منه الأجسام أو تنحل إليه ، بل هي نوع من الوجود الذي تشوبه الفوضى إذ لا شكل له ، وهي أيضا خليط مضطرب على استعداد لقبول أي صورة أو هي المكان الذي يتسع لكل ما يولد [2] ولا يمكن أن تكون هذه المادة الأزلية موضوعا لأي إدراك أو أي استدلال حقيقي كما لا يمكن تبرير وجودها إلا بصعوبة ، أما كيف تشارك في العقل فذلك أمر محير يصعب التعرف عليه وعلى هذا فربما كان من المناسب أن نعتبرها نوعا من رؤى الأحلام مادامت لا تشغل حيزا محددا ثابتا يسمح لنا بتعيين مكانها في الوجود أي باعتبارها موجودة بالفعل، وإذا كانت المادة الرخوة على هذا الحال أي كونها كالأحلام التي تستولي علينا أثناء النوم فإنها ستكون بذلك عائقا يمنعنا من التمييز وبين الواقع الذي يبدو لنا في حال اليقظة، والذي يكون موضوع إدراك صحيح أو استدلال حقيقي والحقيقة أن الصورة أو الشبح المتغير لأي موجود لا يمكن أن يشارك في الوجود إلا إذا كان ثمت شيء آخر يظهر فيه ويكون قابلا له : هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن هذه المادة الأولية لا تشغل حيزا محددا ثابتا في الوجود، إلا أنها تشغل مكانا على أي حال لأنها امتداد ما ومعنى الامتداد يتضمن الإشارة إلى المكان، وإذن لابد للصورة المتغيرة من مكان أو قابل تظهر فيه وهذا المكان يبدو كشرط ضروري لإدراك المحسوسات ، أو بمثابة الستار الذي تظهر على سطحه صور الحقائق المنعكسة على المرآة [3]

---

[1] راجع مؤلفنا " أصول الفلسفة الإشراقية "

[2] تيماوس ٥٢ ب .

[3] راجع "روس" نظرية المثل عند أفلاطون " ص١٢٦

وإذن فهذا العالم الطبيعي كان في حالة اضطراب وفوضى Chaos أى في حالة عماء بدون نظام أو عقل أو قانون، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لأى شيء يغيب عنه التدبير الإلهي

هذا العالم هو "العماء" وهو "القابل "وهو "المكان" وهو اللامحدود وهو الكثرة الخاصة وعدم الثبات ، والحركة المستمرة ، وهذه هي الحالة الأولية المبتسرة التى كان عليها الوجود الطبيعي قبل أن يتدخل الصانع فينظمه محتذيا المثل ومستعينا بالصور والأعداد ، ولكن كيف تم تركيب العالم الطبيعي باحتذاء المثل ؟ إن أفلاطون يرفض الفكرة القائلة بأن عالم الطبيعة يحاكي أنواعا جزئية أو مثلا مفردة معينة من بين عالم المثل ، بل هو يرى أن المحاكاة أو المشاركة تتم بين الطبيعة في مجموعها وبين عالم المثل كوحدة متكاملة يسميها "الحي بالذات" وهو الأنموذج المعقول للعالم الحي في جملته فكما أن العالم المحسوس يشتمل على سائر أنواع الموجودات الحسية ، فكذلك العالم المعقول يشتمل على جميع نماذج المحسوسات

٢- أما الصانع ودوره في محاورة – تيماوس فإنه يرمز إلى ما تتضمنه المثل من فاعلية عليه وأثر تنظيمي، إذ هي مصدر النظام الذى يسبغه الصانع على المادة المضطربة ويتخذ هذا التنظيم الطابع الرياضي الذى نلمس فيه التأثير الواضح للمدرسة الفيثاغورية ، فعندما بدأ الصانع في تركيب جسم العالم أخذ نارا ليجعله مرئيا وترابا ليجعله ملموسا ، ووضع الماء والهواء في الوسط ومن هذا الخليط تم تكوين العالم مع إضافة صور هندسية للامتداد ، ولكن هذه العناصر التى سبق أن تكلم عنها أنباذوقليس قبل أفلاطون ، ليست هي الحالة الأولية للمادة ، إذ أن هذه العناصر يمكن تحويل بعضها إلى البعض الآخر ، فالماء إذا تكاثف صار ترابا و إذا تخلخل صار هواء والهواء إذا اشتعل صار نارا ، والنار يمكن أن تعود فتصبح هواء، والهواء كذلك يمكن أن يصبح ماء وهكذا ، فليست العناصر إذن مبادئ الأشياء ولكنها أقصى ما يمكن أن يصل إليه تنظيم المادة الرخوة بحركاتها الاتفاقية قبل أن يتدخل الصانع لتنظيمها، وقد اتحدت ذرات هذه العناصر حسب تشابهها في الشكل : التراب مؤلف من ذرات مربعة الشكل وهذا يفسر ثباته واستقراره ، والنار

مؤلفة من ذرات هرمية الشكل كرأس السهم وأما الهواء فذراته مثمنة الشكل ، والماء ذراته ذات عشرين وجها

وهذا الانتظام الأولى للعناصر يسمح للصانع بأن يركب الأحجام الهندسية بحسب الأشكال الخمسة المعروفة عند الأفلاطونيين الشكل الهرمي [1] ذو الأربعة أوجه والشكل المثمن الأوجه [2] والشكل ذو العشرين [3] وجها ثم المكعب [4] ، أما الشكل الخامس — وهو ذو الاثنا عشر [5] وجها — فإن أفلاطون يصرح بأن الصانع يستبقى هذا الشكل لكى يتم به طلاء الكون

وإذن فالصانع يتدخل المادة الرخوة بالتنظيم بعد أن تكون قد تعدلت من تلقاء نفسها على هيئة عناصر ، ومعنى هذا أن العناصر تؤلف ما يشبه العلة الضرورية التى يربطها الصانع بالعلل الإلهية وعلى هذا فإننا نرى العلة الإنية وقد ربطت بالعلة الإلهية ، ونعنى بالعلة الضرورية أنها الشرط الضرورى الذى تصل إليه المادة تلقائيا ، ويكون شرطا لوجود العالم المادى

٣ — النفس الكلية والنفوس الجزئية

يرى أفلاطون أن العالم الطبيعى يجب أن يحصل على حركة دائرية منتظمة متصلة وأن يشارك فى الجمال الإلهى ، ولهذا جعل الصانع للعالم نفسا كلية وقد ركب هذه النفس من الجوهر الإلهى البسيط المسمى بجوهر "الذاتية" والجوهر المسمى بجوهر الغيرية [6] ، إذ مزج الجوهرين فى فوهة بركان ثم أضاف إلى هذا المزيج جزءا آخر من الجوهرين السابقين ، ثم جزأ المزيج بحسب نسبتين رياضيتين : الأولى ١ ، ٢ ، ٤ ، ٨ أما النسبة الثانية فهى المتوالية ١ ، ٣ ، ٩ ، ٢٧ ثم وحد بين هاتين النسبتين لكى يحصل على النسب الرياضية التى يتألف منها السلم الموسيقى ، أو بمعنى آخر لكى يحصل على المبادئ الرياضية للنغم ، وكان الفيثاغوريون قد فسروا الوجود بأنه عدد ونغم ، والنغم هو بمثابة الصورة للوجود الطبيعى ، ومن الواضح إذن أننا نجد هناك تأثيرا فيثاغوريا أو استمرارا للتفسير الفيثاغورى للوجود الطبيعى

---

(1) tétraédrique (2) Ocaèdre (3) Icosaèdre (4) Cube (5) Dodécaèdre

(٦) يلاحظ أن هذين الجوهرين يرجعان إلى الأجناس العليا وقد أشار إليها أفلاطون فى محاورة السفسطائى .

يستمر الصانع فى تشكيل هذا المزاج بحسب هذه النسب حتى يصل إلى إتمام صنع النفس الكلية ، فتكون حاصلة على صور حركات العالم السماوى والعالم الأرضى وخصائص كل منهما ، ثم يضع هذه النفس وسط السماء لكى تكون حالة فى جميع أنحائها وتكون كدائرة تحتضن السماء فى داخلها وتتحرك حركة دائرة حول نفسها بحيث تحيا حياة أزلية كلها حكمة طوال الزمان

٤- أما الأجسام السماوية كالكواكب والشمس والقمر ، فإن الصانع بعد أن ركبها من النار وجعلها مستديرة الشكل مشتعلة بطبيعتها ، ووضعها فى الأفلاك المعدة لها، جعل لكل منها نفسا تحركها ، وصنع هذه النفوس السماوية الجزئية مما تخلف من المزاج الذى صنعت منه النفس الكلية

ويرجع قياس الزمان إلى حركات هذه الكواكب بعد أن تتصل بها النفوس المعدة لها : فهى إذن مصدر لتنظيم المواقيت إلى سنوات وفصول وشهور وأيام ولهذا فإن أفلاطون يذكر أن الزمان قد ولد مع ميلاد العالم المحسوس عند إتمام صنعه بمعرفة الصانع ، وهذا الزمان هو الصورة المتحركة للأبدية التى يتصف بها العالم المعقول

د- وقد رأى الصانع وهو يحتذى فى صنعه النموذج المعقول ، أنه لكى يصبح التشابه كاملا بين هذا العالم المحسوس ونموذجه المعقول رأى أن يصنع صورا أربعة للأحياء وهى الآلهة والطيور والأسماك والحيوانات الأرضية ، أما الآلهة فقد تم له صنعها إذ هم الكواكب السماوية الذين يتحركون حركة دائرية دائمة ، وقد أرجع أفلاطون آلهة الميثولوجيا اليونانية إلى هذه الموجودات السماوية المصنوعة أى الكواكب ، ولهذا نرى رجال الأكاديمية يطلقون على هذه الكواكب أسماء آلهة الأولمب ، والواقع أن أفلاطون قد قصد بذلك : التهكم والسخرية اللاذعة من أقوال الشعراء الذين يبالغون في سرد أنساب آلهة الأساطير ، فأشار متهكما إلى أنه من المستحيل عليه أن يرفض طلب انتساب هؤلاء الآلهة إلى أصل إلهى ، وذلك على الرغم مما يحيط بنسبهم هذا من شك كبير !! فماداموا يزعمون أن هذا هو تاريخ عائلاتهم فإننا نضعهم حسب ما يقولون في موضعهم الإلهى !!

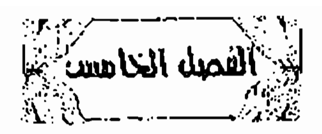
ولما تم للصانع اتمام صنع هؤلاء الآلهة اتجه إلى صنع أنواع الأحياء الثلاثة الباقية ، وقد ارتأى أنه إذا صنعها بنفسه فإنها ستكون مساوية للآلهة فى تكوينها ، فوزع ما تخلف أخيرا من مزاج النفس الكلية على نفوس الكواكب وكلفها بصنع الأحياء المائتين وكشف لها عن القوانين المنظمة لعلاقات النفس بالجسم ، فهذه النفوس الجزئية ستحل فى ابدان معدة لها : و إذا تمكنت بعض النفوس الجزئية من التحكم فى انفعالات أبدانها فإنها ستعود بعد الموت لتستقر فى الكواكب الذى هبطت منه أما النفوس الأخرى التى سوف تعجز عن مقاومة رغبات أبدانها فإنها ستحل فى أبدان نساء وحيوانات ولن تعود إلى مستقرها الأصلى إلا بعد أن تنجح فى التغلب على أحاسيس أبدانها المضطربة الجامحة أما الأجسام التى ستحل فيها النفوس فإن الآلهة أى الكواكب قد ركبتها من العناصر الأربعة بنسب مختلفة لكى يتم صنع العظام واللحم ، فتكون بمثابة ملجأ تأوى إليه النفوس وتدبره ، وقد وضع الآلهة النفس الخالدة وبها دائرة جوهر " التغاير " ودائرة جوهر "الذاتية وضعوها فى رأس الإنسان أى فى عضو كروى الشكل تقريبا مثل شكل الكون ، وقد أضاف الآلهة نفسا مائتة إلى هذه النفس الخالدة ، وهذه النفس المائتة هى مصدر سائر الانفعالات والإحساسات واللذائذ والآلام وتشتمل على جزئين نفس غضبية وأخرى شهوانية ، ومقر هذه النفس المائتة فى النخاع الشوكى وهو عضو متصل بالمخ ، والنفس الغضبية تشغل من هذا النخاع الجزء الواقع بين العنق والحجاب الحاجز ، ووظيفتها معاونة العقل على التحكم فى الانفعالات ، أما القلب وهو العضو الذى تلتقى عنده الشرايين والأوردة — وهو بهذا مصدر للدم المنتشر فى الجسم — فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية ، فإذا ما صدرت إليه الإشارة من العقل عن طريق النفس الغضبية فإن حرارته تشتد حينما تشتد حدة الانفعالات ، أما الرئتان وهما ذات تكوين أسفنجى فتقومان بوظيفة التلطيف والتهدئة للقلب

أما النفس الشهوانية فموضعها فى الجزء الأسفل من جذع الإنسان حيث القوى الهضمية وذلك لكى تكون فى مكان بعيد عن مكان الوظائف العقلية فتنشط هذه الأخيرة فى هدوء ، وتدرك النفس الشهوانية كل أفكار العقل عن طريق الكبد ، وهو محطة اتصال للمخ والمرآة التى تنعكس عليها أفكار النفس الخالدة ، والكبد هو

مصدر الرؤى والأحلام أثناء النوم ، أما الطحال فهو الأسفنجة التي تمسح هذه المرآة وتزيل ما انعكس فيها من صور .

هذه هي مجمل آراء أفلاطون حول النفس والجسم نجد فيها آراء طبيه وعلمية وفلكية تداولها علماء عصره وأطباؤه ويختتم أفلاطون هذه المحاورة العلمية بالإشارة إلى أنه لا يمكن استمرار حفظ توازن النفس إلا بممارسة الموسيقي والاستماع إليها كما يشير إلى أن تنظيم الصانع للنفس وللجسم هو صورة مصغرة للنظام الكوني الكبير ، وأن النفس إذا ما سيطرت على جسدها فإنها تخلد بالقدر الذي تسمح لها به طبيعتها الإنسانية ، أما الحيوانات والنبات فإنها وقد حصلت على نفوس دنيا أي شهبية بالشهوانية – تتجه إلى الأرض وتندثر فيها نفوسنا إلى السماء كما أوضحنا .

هذا هو تفصيل تكوين العالم الطبيعي عند أفلاطون أشار إليه في محاورات سابقة ،ثم أتم صياغته النهائية لقصة التكوين في محاورة تيماوس التي كان لها تأثير كبير في العصور القديمة والوسطى وفي مطلع العصر الحديث حيث تأثر بها جاليليو وغيره من علماء عصر النهضة



العالم المعقول

(تطور نظرية المثل خلال المحاولات

تكلمنا فيما سبق عن تكوين العالم الطبيعي في مذهب أفلاطون وأشرنا إلى الارتباط الأساسي بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، فيبقى إذن أن نوضح جوانب هذا العالم ومكوناته ، وقد تبين لنا أنه يتألف من وحدات معلاولة هي المثل. فكيف إذن توصل أفلاطون إلى تخطيط عالم المثل ؟ أو بمعنى آخر تسنى لأفلاطون وضع نظريته في المثل ؟

يعطينا أرسطو في كتاب الميتافيزيقا[1] صورة مختصرة لأصول نظرية المثل عند أفلاطون ، حيث يقول إن سقراط كان في شبابه صديقا لأقراطيلوس وكان هذا الأخير تلميذ لهرقليطس ، ولذلك فقد عرف عن طريقه "مذهب هرقليطس القائل بالتغير المستمر ، فالأشياء المحسوسة إذن في تغير دائم ولذلك لا يمكن أن تكون موضوعا للعالم أو أساسا للحد ومن ناحية أخرى كان سقراط يبحث عن الكلي في الأمور الأخلاقية وكان أول من وضع التعريف المنطق

وقد ظل أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط — كما يقول أرسطو ولكنه بالفيثاغوريين ولذلك فقد نقل هذا الكلي الأخلاق وجعله موجودا ذا حقيقة متعالية في عالم فوق المحسوسات ، وإذ المعاني الكلية التي كانت في المحسوس عند سقراط ، نجد أنها تفارق اله ن وتتخذ اسما خاصا هو " المثال " [2] ولما كانت هذه المثل متمايزة في طبائعها مختلفة عن طبائع الموجودات الحسية وكانت مع هذا الأصول النموذجية لهذه الموجودات الأخيرة ، لذلك فيجب أن نقرر نوعا من العلاقة والارتباط بين المحسوس ونموذجه المعقول ، وقد أبدع أفلاطون القول "بالمشاركة" [3] مشاركة المحسوس في أصله أو في مثاله المعقول — هذه المشاركة هي نوع من الربط

---

[1] مقالة ١ فصل ٦ .

[2] Idea , Eidos .

[3] Participation Matesix

بين عالم الظواهر المتغيرة وعالم الحقيقة الثابتة أو هي بمعنى آخر ربط الكثرة بالوحدة ، وقد بذل أفلاطون مجهودا كبيرا لكي يحل هذه المشكلة وهي علاقة الكثرة بالوحدة في الوجود ، وسنرى أن المواقف التي يتخذها في هذا الصدد خلال محاوراته تحدد معالم المذهب وتبين مراحل تطوره ، ويجب أن نشير أيضا من ناحية أخرى إلى أن نظرية المشاركة ستصبح موضع الاهتمام المتواصل لأفلاطون خلال المحاولات ، حيث يتعرض لصعوباتها ويحاول الرد عليها ، وسنجد أنه يبقى أن هذه المشاركة هي المحاكاة التنفيذية [1] على رأى الفيثاغوريين وليست هذه المشاركة أيضا ذات مدلول مادي إذ لا يعقل أن يشارك محسوس في معقول مشاركة مادية مع اختلاف طبيعة كل منهما

والواقع أن نظرية : المثل " لم تتخذ صورة نهائيا في أى محاورة في محاورات أفلاطون، بل نجدها تتحدد تدريجيا خلال هذه المحاورات ، وذلك نتيجة للمناقشات والاعتراضات الموجهة إليها ، ومحاولة أفلاطون تثبيت دعائم النظرية في مواجهة المعترضين ، ولهذا فإن الدراسة الصحيحة لهذه النظرية يجب أن تقوم على أساس تطوري، تتناول النظرية منذ وضعها كفرض أولى في محاورة أقراطيلوس، ثم تبين كيف تحددت معالمها في فيدون والجمهورية — على التوالى — وكيف تأزم الموقف بعد ذلك نتيجة الاعتراضات العنيفة في بارمنيدس حيث نشهد بداية التحول الذى ستتضح معالمه في فيليبوس ويكون أساسا صالحا للدلالة على صحة ما ينسب من آراء شفوية كما سنرى في الفصل القادم

١ — نظرية المثل في محاورة أقراطيلوس :

يلاحظ أن أول إشارة إلى هذه النظرية كان في محاورة أقراطيلوس ذلك أن سقراط يصرح بأن الأشياء لها حقيقة ثابتة ، وأننا لا يجب أن نسلم بأن هذه الأشياء التي نحس بها أو نعانيها في الوجود الخارجي لا تستند في وجودها إلى ما نحصل عليه منها من صور تجاربنا الحسية فقط ، أو من الأسماء التي نطلقها عليها أى أنه يريد أن يقول أن معرفتنا للمحسوسات ليست معرفة — شخصية نسبية كما يقول

---

[1] Imitation of minbers Mimesis

بروثاغوراس مثلا ، إذ أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة ثابتة إذا كانت موضوعاتنا حسية متغيرة وتختلف باختلاف الشخص العارف لها فيجب إذن – لكي نصل إلى العلم – أن نفترض أن موضوعات المعرفة تستند إلى حقائق ثابتة ، فيجب على هذا النحو "خير بالذات و " جمال بالذات و حق بالذات " أي توجد حقائق لا تخضع للتغير أو التحول ، ولا تصدر عن الأشياء الأخرى ، هذه الحقائق هي دعائم معرفتنا [1].

ويلاحظ على هذه المحاولة الأولية في عرض النظرية وفي إثبات المثل أنها محاولة تقوم على المنهج الفرضي ، فلكي نصل إلى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولا – ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها ، ومن ثم فإننا سنتجه إلى افتراض وجود حقائق في ذاتها هي أصول للموجودات الحسية المتغيرة ، ويحاول أفلاطون فيما يلي من المحاورات إثبات هذا الفرض والبرهنة عليه

٣ – محاورة فيدون :

يذكر لنا سقراط في هذه المحاورة كيف أنه بعد أن حاول تفسير الظواهر بالعلل المادية شعر في بادئ الأمر بما يشبه الاقتناع بهذه المواقف ، ولكنه ترك هذا التفسير المادي واتجه إلى تفسير أنكساغوراس ورأيه في "العقل" ثم انتقل من رأي أنكساغوراس إلى القول بالمثل والتدليل على أنها حقائق الأشياء

يقول سقراط [2]"عندما كنت شابا يافعا كنت مولعا أشد الولع بهذا النوع من المعرفة الذي يطلق عليه اسم البحث في الطبيعة " فقد وجدت فيه روعة لا تضاهى، فبواسطته يمكن معرفة علل كل شيء ، تلك العلل التي تأتي الأشياء بسببها إلى الوجود ثم تختفي تمر في الوجود ، ولكنه حدث في مرات عديدة أني برمت بمثل هذه الأبحاث فهي تشير إلى أن الحيوانات مخلوقة من خليط من الحار والبارد، وأن الدم والهواء والنار هي مصدر فكرنا : وأن المخ هو مصدر الإحساسات المختلفة ، وأما المعرفة فهي ترجع إلى الذاكرة و إلى ما يصدر عنها من

---

[1] أقراطيلوس ص ٤٣٩ – ٤٤٠ أي إلى نهاية المحاورة .

[2] فيدون ص ٩٦ وما بعدها .

أحكـم وقـد انتهيت إلى رأى بهذا الصدد وهو أنه قد ظهر عجزى وعدم استطاعتى الاستمرار فى مثل هذا البحث "

ويستطرد أفلاطون فى الكلام على لسان سقراط قائلا ، ولكنه حدث ذات يوم أن سمعت قارئا يقرأ فى كتاب قيل إنه لأنكساغوراس وكانت فيه هذه العبارة العقل هو الذى نظم الأشياء وهو علة كل شىء " وقد كان" القول بعلة كهذه مصدر فرح لى " ويستمر سقراط فى كلامه عن مبدأ أنكساغوراس وقوله بالعقل كعلة ، ويقول إنه قد تراءى له أن الفعل على هذا النحو يمكن أن يكون علة كلية ومنظما يحقق النظام الكلى ويكون علة ظهور الأشياء فى الوجود واختفائها ، ويقول سقراط بهذا الصدد " إن هذه التأملات قد بعثت فى نفسى الراحة والطمأنينة. إذ خيل إلى أننى اكتشفت الرجل الذى يعلمنى العلة المعقولة " ولكنه — أى سقراط — لم يلبث أن شعر بالخيبة حينما تابع القارئ قراءته لكتاب أنكساغوراس ، إذ وجد المؤلف يترك العقل جانبا ولا يوجد إليه العناية الكافية : فلا يستغله فى تفسير ظهور الأشياء واختفائها ، بل يعود إلى تفسيرها بالهواء والأثير والماء وتفسيرات أخرى من نفس النوع ، وغاية فى الشطط ، الأمر الذى دعاه — أى سقراط — إلى انتقاد أنكساغوراس قائلا إن إطلاق لفظ العلل على أشياء كهذه أمر بعيد عن الصواب ، وعلى العكس من ذلك فإن العلل الحقيقية غير مرئية ولا منقسمة. إذ هى ذات طبيعة روحية ولها ذاتيتها وطبائعها الخاصة وهى صور أو مثل يربط بينها الخير ويحفظ وجودها [1] فالمثل إذن هى العلل الحقيقية وهى الأصول الأولى للأشياء ، يقول سقراط : " إنه قد بدأ لى منذ هذه اللحظة أنه من اللازم أن ألجأ إلى " المثل " وأن أحاول تفسير حقائق الأشياء بها [2]

وإذن فوجود المحسوسات يتأكد عن طريق مشاركتها فى حقائق معقولة أى المثل [3] فإنه بمشاركة الأشياء الجميلة فى مثال " الجمال " تصبح الأشياء جميلة وبمشاركة الأشياء الكبيرة فى مثال الكبير " تصبح الأشياء كبيرة ، وبمشاركة

---

(1) (م.س) الفقرة ٩٩ د .

(2) (م.س) الفقرة ٩٩ ج .

(3) (م.س) ص ١٠٢

الاثنين فى "الاثنينية " تصبح الاثنان عددا مؤلفا من وحدتين ، وبمشاركة الواحد فى "الوحدة " يصبح هذا الواحد غير متكثر .

وعلى هذا فليست هناك أى طريقة لإيجاد أى شئ إلا بأن يشارك هذا الشئ فى ماهيته المعقولة أى فى مثاله، المشاركة إذن هى الأسلوب الوحيد الذى يربط بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات أى المثل ، ولكن هذه المشاركة ستكون من أهم صعوبات المذهب التى تترجم عنها أزمة محاورة بارمنيدس إذ كيف يتسنى لنا ربط المحسوس بالمعقول وكل منهما له طبيعة مغايرة للآخر، ولا يمكننا أن نفسر المشاركة ماديا لاختلاف الطبيعتين ، وهى أيضا لا يقصد بها المحاكاة ، وإذن فسيظل الانفصال مطلقاً وتاما[1] بين المحسوس ومثاله

٣ – محاورة الجمهورية :

نجد أن تناول أفلاطون لنظرية المثل فى الجمهورية قد تتبع بعض الشئ عن المحاولات الأولى ، وتحددت معالم النظرية بعد العرض المبدئى فى أقراطيلوس ، ثم التصور الذى لاحظناه فى فيدون والذى انتهى بنا إلى افتراض وجود علل ثابتة للظواهر الحسية هى مكونات العالم العقلى أى المثل ، وفى الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة فيقول إن هناك مثالاً لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا [2]وعلى قمة هذه المثل يوجد الخير بالذات الذى لا يمكن أن يدرك إلا بالحدس [3]فلا يقبل التعريف المنطقى وعلى ذلك فالجدول يقف عند حدود العالم المعقول مادام الخير لا يخضع لأى فحص منطقى فهو شمس العالم المعقول [4]وأساس الموجودات ، تصل إليه النفس فى رحلتها الصاعدة ، وتستمد منه الموجودات خيريتها ، ونلاحظ أن تشبيه الخير بالشمس سيكون له صدى كبير فى الأفلاطونية المحدثة وعند فلاسفة الإشراق من المسلمين فيما بعد

---

(1) Korisma

(2) we suppose an idea to exist when we give the same name to many separate things Rep. 596 A

(3) الكتاب السادس ٥٠٧ ، ٥٠٩ ب

(4) (م. س) الكتاب السادس ٥٠٧ ج – ٥٠٩ ج .

٣ – محاورة بارمنيدس :

تعتبر هذه المحاورة أكثر محاورات أفلاطون تعقيدا وهي مشوبة بالطابع الجدلي الإيلي كما تجده عند بارمنيدس ، وزينون وتتضمن جملة من الاعتراضات الإيلية على نظرية المثل كما هي معروضة في فيدون والجمهورية ، ويلاحظ أن هذه الانتقادات توجه إلى نظرية أفلاطون في المشاركة فحسب ، ذلك أن الإيليين يقبلون كأفلاطون وجود حقائق معقولة ثابتة بينما نجد زينون ينفي الكثرة ويثبت الوحدة المطلقة نجد أن أفلاطون مع إثباته لهذه الوحدة يحاول في نفس الوقت أن يجد علاقة بين الوحدة والكثرة ، وهذا هو الموضوع الرئيسي لمحاورة بارمنيدس

وإذن فبارمنيدس تصوير للأزمة التي عاناها فكر أفلاطون بصدد نظرية المشاركة ، وتدور مناقشاتها حول صعوبات هذه النظرية كما يعرضها أفلاطون في فيدون والجمهورية ، وسنجد محاولات لحل هذه الصعوبات في محاورة السفسطائي

تتألف هذه المحاورة من جزئين متمايزين كل التمايز، ففي الجزء الأول منها يحشد أفلاطون الانتقادات الموجهة إلى النظرية ، ويناقش صعوبات المشاركة التي انتهى إليها سقراط ، ثم يبين أن العالم المحسوس سيكون في انفصال تام عن العالم المعقول إذا لم نصل إلى حل لهذه الصعوبات وأما الجزء الثاني من المحاورة فهو مجموعة تمرينات جدلية وصورية خالصة ذات طابع تعليمي ، يبدو لأول وهلة أنه منقطع الصلة بالجزء الأول من المحاورة ، ولكنه في الواقع اعتراض خطير على نظرية المثل واستمرار للاعتراضات الموجهة إليها في الجزء الأول من المحاورة

١ – الجزء الأول من المحاورة :

يلاحظ أن جميع المتحدثين في المحاورة يسلمون مبدئيا بوجود المثل ولا يعترضون على ضرورة مشاركة المحسوس في المعقول ، ولكنهم يعجزون عن إدراك الكيفية التي تتم بها هذه المشاركة ويذكرون الصعوبات التي تنشأ عن ذلك ، وتنحصر هذه الصعوبات في خمس رئيسية

الصعوبة الأولى يقرر سقراط دون اعتراض أن الأشياء المحسوسة التي تشارك في المثل هي في نفس الوقت متشابهة وغير متشابهة فيما بينها ، وهي واحدة وكثيرة ، فسقراط كثير لأنه يمكن التمييز فيه بين جهات مختلفة كاليسار

واليمين والأمام والخلف والأعلى والأسفل ، وهو أيضا مؤلف من أعضاء مختلفة بينما نجد من ناحية أخرى أنه شخص واحد يتميز بطابع خاص وفردية معينة ؛ ويمكن الإشارة إليه سبعة أشخاص آخرين ، فإذا سلمنا بأن سقراط واحد وكثير في نفس الوقت فيجب أن نقرر أيضا أن " الوحدة بالذات "[1] ؛ تشارك في "الكثرة بالذات" ، وأن هذه كلها تشارك في الإنسان "بالذات" ، وأنه مادامت المحسوسات متشابهة وغير متشابهة في نفس الوقت فيجب أن يشارك " التشابه بالذات " في الاختلاف بالذات ويشارك هذان المثالان في مثال الإنسان أو في " الإنسان بالذات " أو في مثال لمحسوس آخر . ويتساءل سقراط أيضا — انسياقا مع هذا الاتجاه — عما إذا كان من الممكن القول بأن " الكون بالذات" يشارك في "الحركة بالذات " ؟

هذه هي الصعوبة الأولى التي أدركها سقراط وهي تدور حول استحالة المشاركة بين المثل نفسها أي تداخلها [2]فيما بينها ، فما دمنا نقرر أن عالم المثل هو المعقول للعالم المحسوس وأنه يجب أن يشتمل على نماذج لكل ما في هذا الأخير من موجودات وإضافات فيجب إذن أن توجد فيه صور للارتباطات أو للعلاقات الموجودة بالفعل بين المحسوسات ، أو تلك العلاقات الموجودة بين حالات المحسوس الواحد نفسه فإذا كان المحسوس واحدا وكثيرا في نفس الوقت، وكانت الوحدة والكثرة مظهرين لشيء واحد وجب إذن أن نجد في العالم المعقول ارتباطا، أي علاقة مشاركة بين مثال الوحدة ومثال الكثرة حتى يمكن تفسير ارتباطهما في موجودات العالم المحسوس "[3].

هذا هو مضمون الاعتراض الذي يقف أمامه سقراط حاشرا لا يستطيع أن يتقدم خطوة واحدة في سبيل الحل ، وستتكرر المحاولة في السفسطائي مرة أخرى حيث يحاول سقراط أن يتخطى هذه الصعوبة بتقديم صياغة جديدة للنظرية.

الصعوبة الثانية : يوافق بارمنيدس سقراط على أن هناك مثلا مفارقة تماما عن كل ما هو محسوس ، وهي الحق والخير والجمال ، ولكن بارمنيدس يعود

---

(1) الموجود بالذات ousia ontos on

(2) Communication of Ideas – راجع القسم الخاص بمحاورة السفسطائي (م. ب) .

(3) بارمنيدس فقرة ١٢٩ أ

فيتساءل عما إذا كانت توجد حقاً مثل الأشياء محسوسة مركبة كمثال الإنسان؟ وهل توجد أيضا مثل للأشياء الحقيرة كالوحل والأظافر والشعر ؟ ولكن سقراط يتهرب من الرد المباشر ويكرر تأكيده الذى سبق أن ذكره فى فيدون بأنه توجد مثل للأشياء العالية الشريفة وحدها ، ولكن بارمنيدس يرد عليه قائلا

"حينما تتقدم بك السن يا سقراط وتستولى عليك الفلسفة سيختفى هذا التردد ستقرر أن لكل من الأشياء فى العالم المحسوس مثلا فى العالم المعقول" [1]

الصعوبة الثالثة : هذه الأشياء التى تشارك فى المثل ، هل تشارك فى المثل كلها أو فى جزء منها ، أو بمعنى أخر هل المحسوس يشارك فى مثاله كله أو فى جزء من هذا المثال ؟ فإذا كانت الأشياء فى المثال - وهو مفارق لها - فيصبح متكثرا بسبب مشاركة الكثرة فيه

ويقدم سقراط حلا لهذه الصعوبة فيشبه المثال بضوء الصباح الذى يشرق على الأشياء كلها دون أن يتكثر أو يبطل أن يكون ضوءا واحدا فالمثال فى نظره مثل الضياء الذى تشارك فيه المحسوسات التى ينطبق عليها، كما تنعم الموجودات بضوء الصباح الذى يشرق عليها جميعا [2]، ولكن هذا التشبيه لا يعجب بارمنيدس وتعود الأزمة إلى ما كانت عليه

الصعوبة الرابعة إذا نظرنا إلى المشاركة واعتبرناها مجرد مشابهة بين المحسوس ومثاله ، فستكون المثل إذن نماذج ، والأشياء المحسوسة نسخا لها ، ولكن إذا كانت هذه النسخ مشابهة للنموذج فيجب أن يوجد مثال آخر لتشارك فيه النماذج والأشياء المحسوسة ، ويكون هذا المثال النموذج المشترك لها ، وأيضا يجب وجود مثال ثالث ورابع إلى ما لا نهاية [3] وهذا هو اعتراض "الرجل الثالث" [4] الذى سيشير إليه أرسطو فيما بعد

---

[1] (م.س) فقرة ١٣٠ جـ

[2] (م.س) ١٣١، ١٣٢ .

[3] (م.س) فقرة ١٣٢ د - regressus ad infinitum

[4] Tritos Anthropos

الصعوبة الخامسة : هذه المثل التي وصفناها لن تكون مجال موضوعات للمعرفة ، فهي ليست نفوسنا لأنها موجودات في ذاتها ، وإذا كانت بعض المثل تتضمن علاقات مشتركة فيما بينها ويتحقق ذلك في تضايف ماهياتها فلا يستلزم ذلك أن تشتمل الأفكار الموجودة لدينا عنها نفس هذا التضايف ، وكذلك فإن هذه الأفكار التي توجد في نفوسنا — وقد تكون مسماة بأسماء المثل — لن يكون بينها وبين مثلها في الخارج علاقة ما " فمثلا رجل ما عبد لسيد ما وهذا السيد بدوره هو أيضا رجل ، فليس العبد عبدا لسيد بالذات ، بل أنه عبد لرجل ما لا يمكن أن يتصف بصفة السيادة إلا إذا كانت هناك صفة تقابلها ويتصف بها العبد وهي صفة العبودية ، وفكرة السيادة بالذات لا يمكن أن توجد إلا بعد معرفتنا لفكرة العبودية بالذات فهل يجب إذن أن يوجد مثال للسيادة ومثال آخر للعبودية لكي يستطيع ذهني أن يدرك علاقة العبد بسيده ، مادمنا نقرر أن هذه العلاقة زيادة على أي علاقة بين رجل ورجل؟"

وكذلك الحال فيما يختص بالعلم ، والعلم بالذات لا يمكن أن تكون له موضوعات غير الموجودات بالذات ولكننا إذا لم نقم وزنا للعلاقة بين الموجودات الخارجية وبين نفوسنا ، ثم بين المثل وبين نفوسنا ، ثم بين النفوس بعضها مع البعض الآخر ، فإن العلم الإنساني لن يكون له موضوع آخر، سوى الأفكار الموجودة في نفوسنا ، وسيكون من نتيجة ذلك أن تنطوى النفس على ذاتها وألا يدرك الفكر الإنساني أي شيء بالذات ، كالجمال أو الحق، ولا أي مثال آخر، وينتج من هذا أيضا أن المعرفة الحقة أو معرفة الأشياء بالذات ستوكل فقط إلى الآلهة. ومن ثم فإن هؤلاء الآلهة لن يتمكنوا من معرفة الإنسان وأفراده وكذلك معرفة الجزئيات وبالتالي لن تكون لهم أي سلطة على البشر حيث أنهم سوف لا يعرفون شيئا عن أفراد الإنسان ولقد ذهل سقراط حين واجه بارمنيدس بهذه النتائج ، لأنه تصور مقدار ما تؤدى إليه هذه الفكرة من إلحاد ، ويشير أفلاطون في نهاية هذه المشكلة إلى أنه ليس من العسير على من تشبع بالعلم الإلهي أن يتخطى هذه المشكلة

وتوجد مشاكل كثيرة أخرى أثارها أفلاطون في الجزء في الجزء الأول من بارمنيدس وكلها تدور حول المشاركة .

الجزء الثاني من المحاورة :

عندما أحس سقراط بعجزه عن إدراك حقيقة المشاركة ، وكيف يمكن أن تكون المثل واحدة وكثيرة ، متشابهة وغير متشابهة — في هذه اللحظة التي لم يبق عنده من انتقاد على نظرية المثل لم يورده بارمنيدس — يتقدم هذا الأخير للأخذ بيد سقراط ، فيقدم له المنهج الفرضي ، وذلك لكي يخرجه من هذه الأزمة وهذا المنهج — كما سبق أن ذكرنا — يتلخص في أن نضع أولا مثالا كمثال الواحد ونفترض أنه موجود ثم نحدد بدقة ما يترتب على وجود هذا المثال من نتائج ، ثم لا نقتصر على البحث عن هذا المثال وحده ، بل نبحث بعد ذلك في الاحتمالات الممكنة لو افترضنا أنه موجود ، وفي هذه الحالة نجد أمامنا ثمانية فروض يمكن تلخيصها في أربعة

١- إذا كان الواحد موجودا فما نتيجة ذلك — أولا بالنسبة لذاته – ثانيا: بالنسبة للأشياء الأخرى

٢- إذا كان الواحد غير موجود فما نتيجة ذلك — أولا بالنسبة لذاته — ثانيا بالنسبة للأشياء الأخرى

ومجموع هذه الفروض وما يترتب عليها هو موضوع الجزء الثاني من المحاورة نتناول على سبيل المثال النتائج المترتبة على الفرض الأول: إذا كان الواحد موجود ، يترتب على ذلك أنه يجب أن نسلم بأنه ليس متكثرا ، وليس مؤلفا من أجزاء وليس هو "كلا" مشتملا على جهات متعددة ، وأنه ليس محدودا ولا مبدأ له ولا نهاية ولا وسط فهو لا محدود ولا متناهي ، لا شكل له ولا مكان ، وهو ليس في حركة أو سكون بل هو واحد خالص في ذاته ، غير متضمن للثنائية ، ولكن هذا الفرض أيضا يدلنا على أن الواحد موجود ، فكأننا نضيف فكرة الوجود إلى الواحد — كما يبدو — وهنا تنشأ فكرة الغيرية (غير الشيء) أي أنه يصبح لدينا الواحد وغيره ، وبذلك تتحقق الثنائية [1] وتنشأ عن هذا ثلاث وحدات الواحد ،

---

(1) Dyad

والوجود ، والثنائية ، فهناك إذن ثلاثية [1] و هذا هو التكثر

•• وتنتهى المناقشة فى الجزء الثانى من المحاورة إلى نتائج منها

١- أن المثل لا يمكن أن تكون مفارقة كل المفارقة ، لأنها إذا كانت تامة المفارقة فلا يمكن أن يوجد بينها وبين الأشياء أى علاقة مشاركة وعلى هذا يجب التسليم بأن المثل لابد وأن تتضمن ما يجعلها قريبة من طبائع الأشياء دون أن تشتمل على أى مدلول مادى

٢- يتبين لنا أيضا أنه يمكن إثبات وجود الكثرة من وجود الوحدة ، وأن هناك نوعا من الارتباط فى التصور وفى الوجود بين الواحد والكثير ، وهذا ما يسمح بقيام مشاركة بينهما أو بمعنى آخر قيام المشاركة بين المثال والمحسوس ، أى بين عالم الحقيقة وعالم الظواهر

٣- تبين لنا أيضا خلال المحاورة أن المثل يجب أن تكون للأشياء جميعا : للحقير منها وللعظيم دون استثناء وإلا انهار المبدأ الذى أقمنا عليه العالم المعقول

وفى ختام كلامنا عن هذه المحاورة نورد رأى أحد المؤرخين الذين تناولوها بالدراسة والتحليل ، وهو " جان فال " فهو يقول [2] : " إن محاورة بارمنيدس تنبهنا إلى أنه يوجد نطاق أو مجال انتشار للواحد المتكثر ، وهذا المجال يقع بين الواحد والعدم المطلق ، وتختص محاورات السفسطائى وفيليبوس وتيماوس بالبحث عن هذا المجال الذى يتقابل فيه المثال فى حركة مع الوحدة المتكثرة "

محاورة السفسطائى :

تبحث هذه المحاورة فى ربط المثل بعضها بالبعض الآخر ، و ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها ، وهذا هو الهدف الذى أشارت إليه محاورة بارمنيدس ، ولم تقدم لنا حلا واضحا بصدده وتعتبر محاورة السفسطائى محاولة منطقية يعرض فيها أفلاطون للأجناس العليا للوجود كالحركة والسكون والوجود ، وينتهى من بحث هذه الأجناس الثلاثة إلى اكتشاف جنسين آخرين هما " ذات

---

(١) Triad

(٢) راجع جان فال " دراسة حول بارمنيدس " ص ٢١٢

الشيء و "غيره" أو الذاتية والغيرية وهذه الأجناس خالية من كل محتوى مادى، ويمكن أن يحمل بعضها على البعض الآخر، وهذا هو تفسير مشاركتها بعضها للبعض الآخر ؟ وإذن فهذه الأجناس هي المثل الأفلاطونية الحقيقية كما يعرضها أفلاطون في " السفسطائي

ولكننا يجب أن نوضح كيف انتهى إلى إثبات فكرة مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر ؟ بدأ أولا بتحليل دقيق لفكرة الوجود ، فاستعرض آراء الفلاسفة حول تعريف الوجود وانتهى إلى تقرير استحالة تعريف الوجود تعريفا جامعا مانعا إذا كان منفصلا عن الأشياء الموجودة ، ثم هو يرد بعد ذلك على الذين يقولون أن الوجود مثل معقولة ثابتة " ويظهر أن أفلاطون ينتقد هنا آراءه السابقة في مينون وفيدون والجمهورية، وهو يرد أيضا على هؤلاء الذين يلحقون الوجود بالأجسام ، وينتهى نقده هذا إلى فكرة جديدة نقابلها لأول مرة في السفسطائي، وهي ما يسميه "بالوجود الكلي هذا الوجود الكلي الذى يتضمن العقل والنفس والحياة ويتضمن تبعا لذلك الحركة وإذن فهذا الموقف هو استمرار لمناقشات سقراط في بارمنيدس ، وأفلاطون يشير بوضوح وبدون التواء أو غموض — إلى استحالة التفكير في الوجود وحده في ذاته دون ربطه بالحدود الأخرى — وهذا ما يتكشف لنا عن ضرورة إقرار مبدأ المشاركة أو التداخل بين الحدود أو الأجناس العليا أى المثل كالوجود والحركة والسكون، كما أوضحنا في مستهل الكلام عن هذه المحاورة ، ذلك أن الفكر لا يمكن أن يدرك عناصر منفصلة متباعدة بل يدرك دائما " خليطا " فموضوع الفكر إذن هو كاللفظ المركب من حروف علة وحروف ساكنة ، وكالموسيقى التى تتألف من أصوات حادة وأخرى غليظة ، فهو أيضا مؤلف من تصورات مرتبط بعضها بالبعض الآخر على هذا النحو. ولاشك أن أى محاولة لتعريف هذه التصورات وهي منفصلة بعضها عن البعض الآخر -- دون اعتبار لوجودها مرتبطة فيما بينها بالفعل — ستؤدى حتما إلى نتيجة سلبية شبيهة بتلك التى انتهت إليها محاورات سقراط السابقة التى تقوم على تعريف العناصر كل على حدة ، والنتيجة التى نستخلص من هذه المناقشة هي أنه لا يمكن إدراك أى تصور منفصلا عن العلاقات التى تربطه بالتصورات الأخرى ، وهنا نجد نوعا آخر من الجدل،

فالجدل هنا هو الفن الذى يعطى لنا القوانين التى يقوم على أساسها "خليط التصورات" كما يعطى لنا علم الموسيقى قواعد تآلف الألحان ، وهذه الطريقة الجدلية التى يتبعها أفلاطون فى السفسطائى تختلف عن طريقة محاورة السياسى.

المحاورة الأخيرة على القسمة الثنائية [1] فيقول مثلا إن علم السياسة العلوم تنقسم إلى قسمين علوم غايتها المعرفة فحسب وعلوم غايتها الناحية العملية والسياسة تدخل فى القسم الأول، وعلوم المعرفة تنقسم بدورها إلى قسمين علوم وصفية وعلوم أحكام ، والسياسة تدخل تحت القسم الأول ويستمر التقسيم من مرحلة إلى أخرى إلى أن نصل إلى علم السياسة ؛ أى أن السياسة علم غايته المعرفة وهو أيضا علم وصفى

فما العلاقة إذن بين الجدل كما نجده فى السفسطائى وهو فن تركيب الخليط ، والجدل كما نجده فى السياسى كفن القسمة ؟ وستقدم لنا محاورة فيلبوس الإجابة على هذا التساؤل حيث يتحقق الارتباط بين هذين النوعين من الجدل ، فسيتضح لنا فى هذه المحاورة كيف أن فن تركيب الأخلاط أو المثل يأتى كنتيجة للتصنيف والتقسيم إلى أنواع ، وعلى هذا فقد أمكن الجمع فى الخليط بين هذين النوعين من الجدل

٦ — محاورة فيليبوس :

فى مستهل هذه المحاورة يثير فيليبوس مشكلة أخلاقية عن اللذة ويرى أنها خير كل موجود فيرد سقراط قائلا إن الحكمة هى خير كل موجود ، ويقول عن اللذات إنها تتفاوت ، وبعد هذه المقدمة تنتقل المناقشة فجأة إلى الجانب الميتافيزيقى عن الواحد الكثير ..فيسأل بروتارخوس سقراط أن يوضح له هذه المسألة ؛ فينفى سقراط أولا الفكرة القائلة باجتماع الأضداد باجتماع وتداخلها فى الشئ الواحد ويشير إلى أن هذه الفكرة تعطل التفلسف (العلم) ويرى — على العكس من ذلك — أن الواحد هو الوحدة المتناقسة التى لا تشتمل على أية أضداد ، تلك الوحدة التى

---

[1] محاورة السياسى ، تمرينات القسمة الثنائية فقرة ٢٥٨جـ ، ٢٦٧جـ .

تجدها في الإنسان وفي الشيء الجميل والشيء الخير ، ويستطرد في بحث موضوع الواحد والكثير والعلاقة بينهما ، ويرى أنها يمكن أن تكون على أوجه ثلاث

أولا – إما أن يطابق الواحد أو المثال صفاته

ثانيا – أو تكون المطابقة بين الواحد والأفراد التي تنطوي تحته ، فينقسم المثال إلى أجزاء

ثالثا – أو أن المشاكل ككل يطابق أفراده الكثيرين كل على حدة ، ومعنى ذلك أن المثل سيتضاعف وسيكون في كل محسوس ، فيكون هناك من المثل بقدر عدد المحسوسات

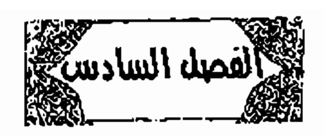
وقد رفض أفلاطون الفرضين الأول والثاني في الجمهورية يبقى إذن الفرض الثالث ، ولكن هذا الفرض يثير صعوبات إذ يصبح من المستحيل أن نطبق المثال على عدد لا متناه من الأفراد فتتعدد جوانبه ، وقد قلنا أن المثال واحد أزلي ، وهؤلاء الأفراد ينتمون إلى عالم الظواهر المتغيرة فكيف يمكن إذن أن نحتفظ بوحدة المثال هذه الوحدة – التي لا تتضمن تكثرا ؟ كيف يمكن التسليم بأن الواحد وهو المثال يمكن أن يوجد في نفس الوقت في ذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد؟ في هذه اللحظة يصل سقراط إلى مأزق ويحس بأن الحجج الفلسفية لن تقدم له العون لكي تخرجه من هذا المأزق ، فيتجه إلى الآلهة مبتهلا متوسلا إليها أن تكشف له عن " أن الشيء الذي يقال أنه موجود في لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ، ويشتمل في طبيعته على مبدأين هما " المحدود واللامحدود" وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه فيتناول أي شيء موجود ويحاول أن يبحث عن "مثاله" ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثال ، وهكذا حتى يصل إلى الكشف عن جميع المثل التي تترتب بين الواحد وجميع المحسوسات وينتهي إلى أن المثال واحد وكثير في نفس الوقت ، هذا المثال يشبه الحكمة واللذة إذ كل منهما واحد وكثير في نفس الوقت ، فاللذة واحدة لأنها لذة ، هي أيضا كثيرة من حيث أنواعها ، فهناك اللذة التأملية واللذة البوهيمية ، ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بأن الخير خليط منهما معا ، و هذا الخليط أسمى من كل منهما على حدة ، وإذن

فالمثال خليط، والخليط[1] هو مجموع عنصرين أحدهما غير محدود ، والغير المحدود يشتمل على الضدين ولا يمكن تعريف أحدهما بدون الآخر ، فمثلا حينما نقول أن هذا الشيء أكثر حرارة، ففي ذهننا أن هذه المقابلة حاصلة بين شيء أكثر حرارة وشيء آخر أقل حرارة، ونحن نسمى في اللغة الشيء الأقل حرارة باردا والأكثر حرارة نسميه حارا ، وربما كان الشيء البارد يعتبر حارا بالنسبة لشيء آخر أعلى منه حرارة فيكون باردا وحارا في نفس الوقت ، والبارد ضد الحار وإذن فالشيء الواحد يشتمل على الأضداد ، والحار والبارد وغيرهما حدود إضافية غير ثابتة أما المحدود فهو علاقة رياضية ثابتة كالزوجية والثلاثية والرباعية ، فالخليط ينتج من إدخال علاقة رياضية ثابتة على ضدين ، فقياس سرعة البطيء والسريع يكشف لنا عن علاقة منظمة خاضعة لقياس ثابت والعلم في مجموعة يقوم على الكشف عن هذه العلاقات وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخليط هو العقل أو الخير، وهذا الخليط حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق وما المحسوس إلا خليط ناقص ، أما المثال فهو الخليط الكامل

بهذه الطريقة يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده ، وتصبح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه في الجمهورية أو فيدون، من أنها علاقة علة بمعلول ، وبهذا يتضح لنا كيف أن المواقف الفلسفية لأفلاطون في أقراطيليس ومينون وفيدون والجمهورية قد عملت على إثارة أزمة شك عنيفة تحددت معالمها في محاورة بارمنيدس مما دفع بأفلاطون — وهو يتلمس الحلول — إلى تعديل موقفه كما يتبين ذلك في محاورة فيلبيوس حيث يلجأ أفلاطون إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول، وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية وانتهى إلى نتائجه المنطقية فيما صاغه من آراء شفوية ، حيث نقل عنه أرسطو قوله بأن المثل إعداد

---

[1] راجع البحث القيم الذى أخرجه الدكتور ليقولا بوسولاس بالفرنسية عن " مشكلة اللذة فى محاورة فيلبيوس لأفلاطون، مادة PUF



آراء أفلاطون الشفوية [1]

تلكمنا فيما سبق فصول هذا الكتاب عن مذهب أفلاطون كما تصوره لنا محاوراته المكتوبة ، ونريد هنا أن نشير إلى آرائه الشفوية التى لم ترد فى المحاورات بطريقة تفصيلية واضحة

نجد أن أرسطو فى كتاب السماع الطبيعى[2] حين معالجته لمشكلة المكان يقارن بين ما ذكره أفلاطون عن الامتداد فى محاورة تيماوس ، وما يذكره عن الجسم المادى المشارك فى المثال فيما يسمى " بآرائه الشفوية " وهذه الإشارة الأرسطية المقتضبة إلى آراء شفوية لأفلاطون أثارت اهتمام أذهان الباحثين فى تاريخ الفلسفة ، وقد أضيفت إلى هذه الإشارة قصة ذكرها أرستوكسين تلميذ أرسطو ، مؤداها أن نفراً من التلاميذ حضروا للاستماع إلى محاضرة لأفلاطون عن الخير فوجدوا أن أفلاطون يغرق فى المباحث الرياضية وينتهى إلى نتيجة مؤداها أن الواحد هو الخير

وقد جمع المؤرخون نصوصا متفرقة من محاورات أفلاطون وحاولوا أن يثبتوا أن ثمت أصلا فى المحاورات تقوم عليه آراؤه الشفوية ، تلك الآراء التى كرس لها المؤرخ روبان [3] كتابا كاملا ، جمع فيه كل ما أورده أرسطو من فقرات عن هذه الآراء فى كتبه ، ولكننا نعتقد أن محاورة فيليبوس التى أشرنا إليها ، وهى من المحاورات الأخيرة لأفلاطون ، يمكن - بما أوردته من مناقشات طويلة حول الخليط - أن تعد تمهيدا لآراء أفلاطون الشفوية

ولكن هناك صعوبة رئيسية تواجهنا ونحن نعرض لما ذكره أرسطو من أقوال بهذا الصدد : وهى أنه حينما يعرض لآراء أفلاطون الشفوية يخلط آراء أستاذه بآراء

---

[1] عرضنا فى الجزء الأول من بحثنا عن " انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المسلمين " (مخطوط بالفرنسية) لآراء أفلاطون الشفوية عن المثل الرياضية .

[2] السماع الطبيعى ج٤ فقرة ٢٠٩ ب س ١٠ - ١٥

[3] راجع روبان : نظرية أفلاطون فى المثل والأعداد حسب أقوال أرسطو .

تلميذين لأفلاطون هما سبوسيبوس وإكسانوقراط ، وكذلك بآراء أخرى كانت معروفة فى الأكاديمية ، وربما لم تكن آراء أفلاطونية بحتة ؛ لهذا فيجدر بنا أن نسمى هذه الآراء الشفوية بآراء مدرسة أفلاطون الشفوية حيث أننا لا نستطيع التفريق بين آراء الأستاذ وآراء تلاميذه

فما هى إذن هذه الآراء ؟

٢- يعرض أرسطو لنقد نظرية أفلاطون فى المثل فيما بعد الطبيعة [١]، ويوجه بعض الاعتراضات إلى آراء لم ترد فى المحاورات ، ولهذا فإن اعتراضات أرسطو هذه تعد مصدرنا الرئيسى الذى نستقى منه آراء أفلاطون الشفوية

ونحن نذكر أيضا أن أفلاطون – فى محاورة أقراطيلوس – يورد مثالا لشيء مصنوع ،وفى الجمهورية يتكلم عن مثال للسرير والمائدة ويقول أرسطو إننا "نحن الأفلاطونيين " لا نعترف بوجود صور للأشياء المصنوعة كالمنزل والسرير والخاتم وهو يوافق أفلاطون على قوله بأن الصور هى بقدر عدد أنواع الأشياء الموجودة فى الطبيعة [٢]، ومن ناحية أخرى يورد أبرقلس تعريفا للمثال نقله عن اكسانوقراط تلميذ أفلاطون، الذى يذكر أنه سمعه من أستاذه أفلاطون حيث يقول: "إن المثال هو علة نموذجية مفارقة وإلهية للأشياء ، وهى مركبة دائما حسب الطبيعة " ويشير أرسطو أيضا إلى الموجودات الرئيسية المتوسطة بين المثل والأشياء المحسوسة ، ويذكر أيضا أن أفلاطون يقرر كالفيثاغوريين أن الأعداد هى علة وجود الموجودات الأخرى و أن هذه الأعداد تتألف بمشاركة ، "الكبير والصغير " فى الواحد.

كيف نفسر إذن هذه الآراء ؟

لقد رأينا فى محاورة فيدون كيف أن أفلاطون يبين أن العدد (٢) يستمد حقيقة وجوده بمشاركته فى مثال "الثنائية" وكذلك العدد (٣) يشارك فى مثال الثلاثية والعدد (٤) فى مثال "الرباعية" الخ وهكذا إلى أن نصل إلى العدد (١٠)

---

(١) ما بعد الطبيعة فقرة ٩٦٠ ب .

(٢) م.س فقرة ١٠٧ أ.

ومجموع هذه الأعداد يسميه أفلاطون — حسب أرسطو — "بالأعداد المثالية ويذكر لنا أرسطو في كتاب السماع الطبيعي " أن هذه الأعداد التي يجعلها أفلاطون مثلا للموجودات تقف عند مثال (١٠) وفي رأي هؤلاء القدماء أن العدد (١) ليس عددا بل هو مبدأ [١] الأعداد، ذلك لأنهم كانوا يجهلون الصفر وإذن فتكوين الأعداد يجب أن يبدأ من الواحد ومن مبدأ يسميه أفلاطون "الكبير والصغير وهذا المبدأ هو مبدأ اللامتناهي ويسمي أفلاطون أيضا هذا المبدأ باسم أخر هو "الثنائي اللامحدود" ويرى أن هذا الثنائي هو مبدأ التكثر ، إذ أنه تبدأ عنده كثرة الموجودات ، ومن هذا يتضح لنا كيف أن القول بهذا الثنائي الذي يتضمن اللامحدود والمحدود ، يثبت إلى حد كبير وجود مصدر في محاورة فيليبوس لآراء أفلاطون الشفوية التي يعرضها أرسطو.

ونجد أرسطو يميز عند أفلاطون بين الأشياء المحسوسة والمثل والمتوسطات الرياضية ، ولكنه يضيف إلى هذه الأنواع الثلاثة للموجودات نوعا رابعا من الموجودات يأتي بعد الأعداد أو المثل وهذه الموجودات هي مثل أقل في الدرجة من الأعداد المثالية ، وتتضمن ماهيتها "الامتداد" مثل " الخط المستقيم " وقد جعل أفلاطون لهذه الأطوال المثالية مبدأ ماديا هو صور الكبير والصغير" المتعددة وبالنسبة للخط المستقيم نجد الأطول والأقصر كمبدأ مادي له، وبالنسبة للسطح ونجد العريض والضيق ، وبالنسبة للحجم نجد العميق والسطحي وقد جعل أفلاطون أيضا لهذه الأطوال المثالية مبدأ صوريا "فالاثنين" مبدأ الخط المستقيم و "الثلاثة" مبدأ السطح و"الأربعة" مبدأ الحجم ويشير أرسطو أيضا إلى أن أفلاطون يتكلم عن "الحي بالذات" أي العالم المثالي، نموذج العالم المحسوس، وهذا العالم المثالي مؤلف من مثال "الواحد " بالإضافة إلى الطول والعرض والعمق المثالية

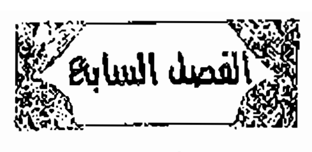
٣- وإذن نستطيع أن ننظم الوجود حسب آراء أفلاطون الشفوية ابتداء من الواحد ، وبإضافة الثنائية إلى الواحد تتكون مجموعة الإعداد المثالية ، ثم تلي الأطوال المثالية الأعداد المثالية، وبعد هذه الأطوال المثالية التي تتضمن الطول

---

(١) The one, Arky.

والعرض والعمق المثالية توجد المثل التي كان يشير إليها أفلاطون في محاوراته، وبعد هذه المثل تأتي المتوسطات الرياضية أو المثل والرياضية ، وهي في مرتبة وسطى بين المثل والمحسوسات ، وعلى هذا فإن لدينا الحي بالذات وهو العالم المثالي ، وله مبدأ صوري وهو الواحد ، ومبدأ مادي وهو الثنائي اللامحدود ، أو يمكن أن نقول أيضا أن هذا العالم يشتمل على نوعين من المثل الرياضية : النوع الأول هو الأعداد المثالية وفي قمتها الواحد ، وهو مثال الخير ثم مبادئ الأجسام المثالية الهندسية وهي الطول والعرض والعمق المثالية ، وهذا الحي بالذات هو صورة مثالية للعالم المحسوس ، ويربط بين العالمين ما يسميه أرسطو — نقلا عن محاضرات أفلاطون الشفوية — بالموجودات الرياضية المتوسطة التي تؤدي وظيفة هامة في التقريب بين المحسوس والمعقول وذلك عن طريق التدرج في التجربة ، والاحتراس من الانتقال الفجائي من طبيعة المحسوس إلى طبيعة المعقول المتغايرتين كما حدث في المحاورات وكان سببا في إثارة أزمة بين بارمنيدس وسقراط حول المشاركة ولكن الشيء الوحيد الذي يبدو لنا قلقا في هذا التنظيم المتدرج للمثل عند أفلاطون هو صلة ما يسميه بالمثال — الذي يضعه فوق المتوسطات الرياضية وتحت الأطوال المثالية — بالتنظيمات المثالية التي يضعها أفلاطون فوقه

وعلى أيه حال فإن هذا التنظيم الجديد للعالم عند أفلاطون قد أدى إلى ظهور فكرة الصدور عند أفلوطين التي كان لها أبلغ الأثر في الفكر الفلسفي في القرون الوسطى ، وقد خفي على الكثيرين أن هذه الفكرة نتيجة حتمية لما عرف عن أفلاطون من آراء شفوية



الأخلاق

١ الأخلاق والسياسة :

تبين لنا خلال الفصول السابقة كيف أن نظرية أفلاطون في المثل تؤسس موقفه الفلسفية بصدد الوجود والمعرفة والنفس ومصيرها وسنرى في هذا الفصل مدى ارتباط الأخلاق والسياسة بهذه النظرية

ويلاحظ أن اهتمام أفلاطون لم يكن موجها إلى الإنسان كفرد فحسب بل أيضا ككائن اجتماعي يعيش في ظل نظام سياسي معين ، ولهذا فقد كان من الضروري أن يفسر السلوك الفردي للإنسان ، وكذلك الصورة الاجتماعية والسياسة لنشاطه في علاقاته مع الآخرين. غير أن أفلاطون كأستاذه سقراط كان يعتبر النفس اسمى من الجسد ، بل تعتبر أنها حاصلة على الوجود الحقيقي ، أما البدن فوجوده ثانوي وغير مؤكد وقد حاول أن يبرهن على صحة هذا الموقف فاستعار تصوف الأورفية والفيثاغورية ، وربط بينه وبين نظريته في المثل ونجد تمام اكتمال هذه النظرية في محاورة فيدون

وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في موضع سابق ، فالنفس أبدية أزلية لبساطتها وعدم فسادها وتذكرها المعاني ، وهي تلحق بالجسم في العالم الأرضي فتتألف منها ثنائية مؤقتة ، أما في فيدروس فالنفس ثلاثية [١] ، وفي تيماوس يذكر أفلاطون أن الذي يخلد منها هو الجزء الناطق فقط [٢] ، وإذا كانت الأورفية تشير إلى أن النفوس الشريرة هي وحدها التي تهبط إلى العالم الأرضي لتحل في الأجساد فإن أفلاطون يرى أن النفس تأتي إلى العالم الحسي وهي طاهرة نقية [٣] ، وأن هبوط النفوس إلى الأرض يتم حسب ضرورة عالية ، فالجسم مطية مؤقتة للنفس وهو الذي

---

(١) (فدس)

(٢) تيماوس ٦٩ جـ

(٣) الجمهورية ٦٩ ج

يعطل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام، ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول وسنرى أن سلوكها الأخلاقي والاجتماعي سيتحدد في ظل الموقف الفلسفي المثالي ، فخير الأفعال هو ما يساعد النفس على الوصول إلى العالم الأسمى ، وأفضل النظم السياسية هو ما يهيئ النفس لهذه الحياة الروحية ويكفل لها السعادة التي تستهدفها من ممارسة حياة الفضيلة والحكمة

الأخلاق :

كان أفلاطون يرى في مطلع شبابه أن الخير واحد وأن الفضائل مهما تعد أسماؤها فإنها ترجع إلى الخير وتصدر عنه، ويكفي أن يكون الإنسان على علم بالقيم الأخلاقية لكي يسلك سلوكا فاضلا، فالسلوك الأخلاقي قائم على المعرفة ، وليس الشر سوى خطأ يمكن إصلاحه بالتربية والتعليم ، ومن ثم فإن الفضيلة يمكن اكتسابها عن طريق التعليم ، وفي محاوره "مينون" نجد أن أفلاطون يبين كيف أن الأفكار الصحيحة تؤدي إلى اكتساب الفضيلة ومعنى ذلك أن العلم الحقيقي هو السبيل إلى السلوك الفاضل، فالفضيلة علم والرذيلة جهل، أما الذي يأتي الرذيلة وهو عالم بها فعلمه ناقص وهو إلى الظن أقرب منه إلى المعرفة الحقيقية القائمة على المبادئ والاستدلالات الصحيحة

و إذا انتقلنا إلى الجمهورية [1] نجد أن أفلاطون يعرض لنظرية جديدة تستند إلى نظريته القائلة بثلاثية النفس، والتي أشرنا إليها في موضع سابق ، فالفضائل عنده أربع هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ، ووظيفة العدالة أن تحفظ النظام والتناسب بين الفضائل والتناسب بين الفضائل الثلاث أولى فالحكمة فضيلة العقل والعفة فضيلة النفس الشهوانية، وأما الشجاعة فهي وسط بينهما وهي فضيلة النفس الغضبيه، فإذا ما تحقق التوازن أي العدالة بين قوى النفس وفضائلها حصلت النفس على السعادة ، وهذه العدالة هي حالة باطنية عقلية أخلاقية تتجاوب مع النظام في العالم المحسوس ، ويبدو فيها جمال النفس وصحتها

---

[1] الجمهورية – المقالة الرابعة ٤٤١ ع

وسيطرة الجزء الإلهي فيها على الشهوات ورغبات الجسد ، وهذا هو الوضع الذى ينبغي أن يكون عليه الإنسان ، والشخص العادل هو الذى لا يشك في صحة مبادئه أبدا ، حتى ولو هدده طاغية بالموت صلبا أو رأى الظالم ينتصر ويسود ، والسعادة الحقيقية هي في ممارسة أسمى فضيلة للنفس وهي الحكمة وأفلاطون يعدد أنواع اللذة في محاورة فيليبوس وفي جورجياس ، وينتهي إلى أن اللذة التي يجب أن نحصل عليها يتعين ألا تحدث ألما ، ويرى أن اتجاه المرء إلى التكالب على الملذات بدون بصر بالعواقب سيجعله عبدا لشهواته مما يخلف له ألما مريرا ، فدعوى السفسطائيين بأن طلب اللذة هو نداء الطبيعة دعوى كاذبة ، لأن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه ، وإذن فأسمى الملذات وأكثرها دواما وهي فضيلة العقل أي الحكمة وفيها يكمن خير الإنسان وسعادته

أما هؤلاء الذين ينحرفون إلى الرذيلة فيجب علاجهم كما يعالج المرضى ، والفلسفة [١] هي وسيلة هذا العلاج ، ولن يكون هذا العلاج ناجحا بدون فرض أنواع من العقوبات ، فليس أشنع من أن يقترف الفرد جرما ويمضي بدون عقاب ، وبذلك يحرم من فرصة إصلاحه وتقويمه ، ويبدو أن أفلاطون كان متأثرا في موقفه هذا بالمذهب الفيثاغوري الثنائي ، فهو يرى مثل الفيثاغوريين أن الجسم هو مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور [٢] وذلك بما ركب فيه من شهوات ومطالب مادية ، بل أن جميع الخيرات المادية بما فيها الحياة الأرضية أمور لا قيمة لها ولا نفع فيها إذ أنها تعوق اكتساب النفس الفضائل الحقة واتجاهها إلى التشبه بالله [٣] وهو مرجعها وغايتها القصوى ، وهو الذى يحفزها إلى العودة إلى مستقرها الأصلي في العالم المعقول ، فالجسم هو سجن النفس ومحبسها ولا مناص لها من التحرر من أغلاله والانطلاق إلى العالم الأعلى [٤] . ولا يتم لها هذا الخلاص إلا بالتطهر والمجاهدة أى باتزان النفس وممارستها للفضائل ، والحكمة أسماها قدرا ونبلا ، وهي المطلب

---

(١) جورجياس ٤٦٤ ب – ٥ أ

(٢) جورجياس ٤٨٣ أ

(٣) تيتاتوس ١٧٦ ب

(٤) فيدون ٦٤ أ – ٦٧ ب

الحقيقي للنفس ، و إذا كان أفلاطون قد استعمل الجدل في نظرية المعرفة – كما سبق أن بينا – حيث تصعد النفس من المحسوس إلى المعقول متجهة إلى قمة المعقولية وهو "الواحد" فإننا نجد في ميدان الأخلاق تطبيقا آخر لفكرة الجدل الصاعد ، ففي محاورة المأدبة حيث يعرض لنظريته في "الجمال الأسمى" يوضح كيف تصعد النفس من الجمال المحسوس إلى الجمال المثالي الدائم، فالنفس يحركها الحب وهو في شوق دائم إلى الخير – إذ الخير مبدؤه وغايته – فتتجه النفس المندفعة بقوة الحب العظمى التي تحفزها دائما إلى الكمال ، فترى تناسق الأبعاد والألوان في جسم محسوس أو في شكل معين ولكنها سرعان ما تنتقل منه إلى غيره من الأجسام والأشكال، فتدرك فيها ألوانا من الجمال ، فيتبين لها أن نواحي الجمال في المحسوسات ترجع إلى جمال واحد يشملها جميعا وهو مثال الجمال المحسوس ، ولكن الذي يستهوي النفس في هذا الجمال الزائف الزائل هو صفاته التي تفيض عليه مصدر حياته وهي النفس المتعلقة به ، ومن ثم فإن النفس تتجه إلى علة هذا الجمال وهي النفوس فتنفذ إليها – مهما كانت دمامة البدن الذي يحملها – وترى فيها صفات الجمال ، ثم ينتقل إلى الجمال المعنوي الذي تشترك فيه النفوس جميعا وتنطلق النفس صعدا من جمال النفوس إلى جمال الفنون، ثم إلى جمال العلوم النظرية ، فتنتقل من علم إلى آخر حتى تصل إلى مشاهدة الجمال المطلق السرمدي ، وهو الجمال بالذات الذي لا شكل له ولا لون ، وهو أسمى موضوع تتجه النفس إليه وتعشقه لذاته ، وهو ما يعطي لحياتنا قيمة وما يميز الفيلسوف عن غيره من بني البشر ، إذ أن الفيلسوف في شوق دائم إلى مثال الجمال بالذات ، وهو يحيا حياة كلها نسك وفضيلة وعدالة ، متجردا عن لذات الجسد مغرقا في الحياة الروحية ، وقد يستبد به الهيام بهذا الجمال الأسمى فيستغرق في تأمله ويغيب عن العالم المحسوس [1] فلا يشعر بثقل الجسم ومطالبه فكأن أفلاطون ينتهي إلى التوحيد بين الجمال بالذات والخير بالذات شمس العالم المعقول ورئيس عالم المثل

---

(1) المأدبة ١٢٥ ب

فنحن حينما نطلب الجمال فإنما نطلب الخير أيضا ، إذ الجمال والخير شيء واحد.

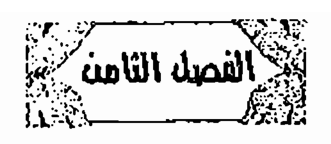
ويلاحظ أن أفلاطون لم يكن يرى في الفنون خيرا أو فضيلة إلا إذا اتجهت وجهة أخلاقية أو دينية ، فالفن في نظره محاكاة للطبيعة ، والطبيعة في حقيقة أمرها ليست سوى أشباح وظلال فكأن الفن محاكاة الظلال والأشباح ، ومن ناحية أخرى فهو يثير أحط الغرائز والانفعالات التي يجب على العقل أن يقاومها وكذلك فإن هدفه التسلية والمتعة لا إرشاد الناس إلى الخير

وعلى هذا فإننا نرى الأخلاق عند أفلاطون تنتهي إلى نوع من الزهد والنسك فتنعت الفنون بالشر وتتجه إلى ممارسة حياة الحكمة وهي أسمى الفضائل وتؤكد استقلال النفس وسموها بمعزل عن الأديان المتعارفة في عصر أفلاطون ، بل تصحح أفكار المشبهة الذين أضافوا للآلهة صفات البشر ، وترى في الألوهية وحدة حقيقية وتطابق بين الله والخير بالذات ، ويرى أفلاطون أن العالم الحسي هو من عمل العقل وهو نسخه من عالم المثل ، وأن العبادة الحقة لله تتمثل في المعرفة وممارسة الفضيلة.

والخير المطابق للألوهية له وجود مطلق ولهذا يمكن القول بأن الله مقياس الأشياء جميعا ، وليس كما قال بروتاغوراس من أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، وعلى الإنسان أن يسعى بكل ما أوتي من قوة للتشبه بالكمال أي بالله

وقد ندد أفلاطون في أواخر أيامه بالملحدين ، وقرر أنهم يجب أن يعاقبوا بالإعدام جزاء لهم على إنكارهم للألوهية

وأخيرا فإننا نرى أن أفلاطون باتجاهه هذا يجعل من الدين — الذي وضع هو أصوله — وسيله التربية الأخلاقية ؛ فلا يمكن إذن اكتساب الفضائل الأخلاقية وممارسة حياة كلها خير وعدل ، إلا إذا جعلنا الله غاية لنا ، وهو أسمى صورة للكمال تنشدها النفس وتتجه إليها ، وإذن فنهاية المطاف بالجدل الصاعد هو ما يسميه الصوفية بالوصول إلى حضرة الربوبية ، ولهذا فإن كثيرا من فرق الصوفية على اختلاف أديانهم جعلوا من أفلاطون إماما روحيا لهم



الفصل الثامن

السياسة

أساس النظام السياسي وغايته :

كان اليونانيون يرون أن الأخلاق والسياسة مرتبطان ارتباطا وثيقا ، فما دام الفرد يحيا في مدينة (Polis) فإن سلوكه الأخلاقي يجب أن يتفق ويتمشى مع مطالب الجماعة وحياتها ، وقد عانت المدن اليونانية من سوء الحكم وفساد النظم ، سواء كانت ديمقراطية أو استبدادية ، وقد شهد أفلاطون فساد النظام السياسي في مدينته وكان يطمع في إصلاح هذا الفساد ولكن إعدام أستاذه سقراط في ظل حكومة ديمقراطية في أثينا ، بل وبتحريض من قادتها ، دفع به إلى الشعور باليأس من إصلاح النظام السياسي بالطريقة التقليدية أي عن طريق تعديل الدستور أو إبدال أشخاص بآخرين ، فاتجه تفكيره إلى ضرورة إجراء تغيير أساسي في نظام الحكم على أساس من التربية الأخلاقية ، فيكون هدف الدولة تربية المواطنين لتحقيق الخير لهم كأفراد وللجماعة التي يعيشون فيها ، ويفسر أفلاطون خير الجماعة والأفراد بأنه تحقيق التوازن بين المطالب الروحية والمطالب المادية لهم جميعاً ، وهذا هو معنى العدالة [1] فلا يسمح لفرد أو لطبقة خاصة بالتحكم في الدولة وإقامتها على أساس شهوة السلطان وإرادة الطغيان

---

[1] مفهوم العدالة في محاورة الجمهورية

عرض وتحليل

لاشك أن الموضوع الرئيسي للجمهورية هو العدالة وعليه تدور المناقشة خلال هذه المحاورة التي يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثلى ويربطها بنظرته في المثل والأخلاق .

ويبدأ كيفالوس بالتساؤل عن معنى العدالة : فهل تكون في الصدق في القول والوفاء بالدين أي في استقامة السلوك ورد ما أخذ من الغير بغير حق .

أو تكون في أحكام المرء لصناعته كما هو الحال بالنسبة للطبيب أو للطاهي ، أم أنها تعني مساعدة الأصدقاء وإنزال الضرر بالأعداء ، أو أنها في تحقيق مصلحة الأقوى كما يقول ثراسيماخوس ؟ وهنا يثير أفلاطون موضوع الديمقراطية التي يتشدق الناس بالقول بأنها حكم الشعب لنفسه بنفسه فيشير إلى أن

القوانين في ظل الديمقراطية إنما تعبر عن مصلحة أصحاب السلطة فلا هذا النظام في يخرج معنى العدالة هنا عن تحقيق مصلحة الأقوى كما هو الحال في نظم الطغيان .

ويرد أفلاطون على كل هذه الاحتمالات السابقة وينتهي إلى القضية الأساسية في الجمهورية وهي قول سقراط : " إن العدالة هي التي تجعل من الرجل العادل إنسانا سعيدا " أي أنه ينبغي أن لربط بين الفضيلة والسعادة ، وأنه يتعين على الفضلاء من الرجال أن يتولوا حكم البلاد حتى يحققوا السعادة للمجتمع ولأفراده جميعا فإذا رفضوا القيام بهذا الواجب فإننا نعاقبهم بفرض حكم السفلة عليهم ، ولم يكن أفلاطون يهتم في هذا الموضع بتعريف السعادة بقدر اهتمامه بتوجيه النظر إلى ما يمكن أن تتيحه العدالة من قدرة لأصحابها تمكنهم من تحقيق سعادة الناس ، فالرجل العادل في نظر أفلاطون يظل سعيدا حتى ولو سلبت منه جميع الخيرات التالوية بينما يكون الظالم شقيا حتى ولو منح سائر هذه الخيرات .

ولما كانت العدالة ضربا من الفضيلة وأنها حينما تتحقق للفرد يكون فاضلا فإنه لكي تتضح صورة العدالة لدينا يجب البحث عنها في نطاق الدولة ككائن عضوي ، يقول سقراط (فقرة ٣٦٨) : "إن العدالة وهي موضوع بحثنا إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له : فإنها توجد أيضا في الدولة ، ويرى سقراط ، أنه اتجه إلى الدولة لأنها تمثل الصورة الكبيرة للعدالة التي تمكن بواسطتها من إدراك طبيعتها الحقة في سهولة ويسر".

يبدأ سقراط إذن بحثه عن الدولة في نطاق تحليله لمفهوم العدالة فيتساءل قائلا : أليس صحيحا أن الدولة إنما تنشأ بسبب عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته ماداما بحاجة إلى أشياء لا حصر لها يتعين وجود أشخاص عديدين للوفاء بها. وحينما يتجمع هؤلاء المتعاونون الشركاء نسمي مجموع السكان (دولة) ؟

فالأساس الحقيقي لقيام الدولة هو إشباع الحاجات الأولية للفرد من مأكل ومسكن وملبس ، الأمر الذي يقتضي وجود تخصص وتقسيم العمل في الدولة وتبادل الحاجات ، وحينما تصل الدولة إلى الرخاء ، فإنها تحتاج إلى أشخاص يتخصصون في فن الحرب لحماية حدودها ولغزو الدول المجاورة للحصول على مغانم أكثر .

وهنا يبدأ أفلاطون في الكلام عن صفات رجال الحرب أو الحراس وكيفية تربيتهم ، ثم ينتقل إلى الكلام عن الحكام الفلاسفة ويتمسك بضرورة إعطاء حكم الدولة للفلاسفة لأنهم أصحاب الحكمة القادرون على فهم معنى الخير وحكم الناس بمقتضاه .

لقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكي يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة وقد انتهت به دراسته إلى تصور تركيب مثالي للدولة تتحقق فيه العدالة على أكمل وجه .

ولكي يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة في دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها ، فالنفس لها ثلاث قوى هي : الناطقة والغضبية والشهوانية ، ولكل منها فضيلة خاصة بها ، كذلك نجد أن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالي عند أفلاطون :

فالنفس الناطقة : تقابل طبقة الحكام – وفضيلتها الحكمة .

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس – وفضيلتها الشجاعة .

أما النفس الشهوانية : تقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار –وفضيلتها العفة أي اعتدال المزاج.

وإذن فلدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات في المجتمع فما هو إذن موضع العدالة منها ؟

يلاحظ أن أفلاطون حينما يشير إلى حفظ التناسب مطالب ومطالب الجسد إنما يقيم مذهبه السياسي في الجمهورية على أساس ميتافيزيقي سبق أن أشار إليه في محاوراته السابقة، وأعني به ثانية النفس والجسد، فالجسد يعتبر وسيلة، ونقطة ارتكاز للنفس في العالم المحسوس، لا تلبث أن تنطلق منه في رحلتها الصاعدة، وأسطورة الكهف ارمز إلى هذا المعنى، وأما النفس فتعتبر غاية بحيث يكون خلاصها من الجسد هو الجهد الرئيسي الذي يبذله الإنسان خلال حياته الأرضية في العالم المحسوس، ويشير أفلاطون في الكتاب العاشر من الجمهورية إلى هذا المعنى في أسطورة النفس

وإذا انتقلنا إلى التنظيم الاجتماعي في المدينة، نجد أن أفلاطون يقيم هذا النظام أيضا على أسس ميتافيزيقية، فهو يتكلم عن طبقة الحكام الفلاسفة وطبقة الحراس ثم طبقة التجار والعمال، وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث تقابل جزءا مشابها لها في النفس: فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام، والنفس الغضبية تقابل طبقة الحراس، وأما النفس الشهوانية فهي تقابل طبقة التجار والعمال [1] ولم يفصل أفلاطون القول عن هذه الطبقة الأخيرة لأن أفرادها هم موضوع ممارسة الحكم

ويشير أفلاطون إلى نشأة المجتمع الإنساني لأنواع الحكومات لكي يدلل على ضرورة قيام الحكومة المثلى لتحقيق العدالة .

ينتهي أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تقسيم العمل في الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، فلما كان خلاص النفس مشروطا بعدم مبالغة إحدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى، أي في حفظ التناسب بينها وكذلك في التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس – لذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس، وأما ضد العدالة فهو طغيان إحدى قوى النفس على قواها الأخرى – فكذلك تكون العدالة في الدولة إلا تتمثل في حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث، وهذه هي وظيفة الحاكم الفيلسوف، فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفا، وبذلك تصبح فضائل النفس هي بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق في الدولة المثلى .

وبعد هذا يطرح أفلاطون تساؤلا عريضا عن كيفية انهيار الدولة المثلى، فيعطي لنا أربع صور للنظم الفاسدة كانت موجودة قبل قيام الدولة المثلى ويمكن أن تظهر إذا شاع الانحلال في هذه الدولة، وهكذا اتضح أن أفلاطون لا يتكلم عن موقف ثابت متجمد، بل تنتهي نظرته السياسية إلى نوع من الدورة التي تتعاقب فيها النظم لتعود لتبدأ الدولة المثلى من جديد وهكذا! .

[1] عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل في هامش ص ٢٥١ وما بعدها .

(ب) المجتمع الطبيعي وتطوره :

و إذا كـان السفـسطائيون والقورينائـيون قـد ذهـبوا إلى أن تكوين المجتمعات الإنـسانية إنما يقوم على التعاقد بين الأفراد وليس على أساس طبيعي غريزي ، فإن أفلاطون كان يرى على العكس من ذلك أن الاجتماع البشرى حاجة طبيعية لا تحتاج إلى إرادة الـتعاقد بـين البـشر، ذلـك لأن الفرد لا يمكن أن يحيا إلا في مجتمع سواء كـان هـذا المجـتمع هـو الأسرة أم المديـنة، والمجـتمع المثالى هو الذى يطابق النظام الطبيعـى فـى البساطة والصلاح، ولكن مثل هذا المجتمع لا يوجد بين ظهرانينا في هـذا العـصر"، كما يقـول أفلاطـون ، إذ المجـتمعات المعاصرة تقوم على نظم فاسدة متدهورة ويـستطرد أفلاطـون فيرسـم صـورة جديـدة واضحة لتطور المجتمعات من البـساطة إلى التعقـيد ، فيقول إن المجـتمع الطبيعـى الأول كان يتألف من عدة أسر مجـتمعة معـا بقـصد إشباع حاجاتها الأولية من مأكل وسكن وملبس ، ولكن الإنتاج سـرعان مـا يتـزايد ويتحـسن ويـصبح أكثـر مـرونة بفـضل تطبـيق نظـام تقـسيم العمـل [1] فيشيع التخصص وتتمايز الحرف والمهن ، فيظهر في هذا المجتمع البسيط حـدادون وصـناع الأحذيـة ونجارون ورعاة ، ولكل منهم عمله الخاص به ، ولما كان مـثل هـذا المجـتمع لا يـستطيع أن يكفى ذاته بذاته من حيث السلع الاستهلاكية لـذلك فهـو يـتجه إلى الاسـتيراد ، ومن ثم فهو مساق إلى تصدير منتجاته لكى يغطى أثمـان مـا يستورده من سلع ، وتظهر الحاجة حينئذ إلى وسطاء يقيمون سوقا للتبادل الـتجارى ويسكون نقدا للتعامل على أسـاسه ، وهكذا يظهر التجار صغارهم وكبارهم، ويلـزم هـذا المجـتمع ، أيضا طائفة من الأجراء والعمال الذين يساعدون المنتجين فى عملياتهم بعد أن يتزايد الإنتاج ، وكذلك يتطلب الوضع الجديد تشكيل قوة عسكرية مـن الجـنود المحترفين للدفاع عن المجتمع وحمايته من غدر المجاورين له . ويستمر هـذا المجـتمع فـى حـياته البـسيطة ، ولكـن سـرعان مـا تـزداد حاجـات الأفراد ، وتتـشعب مطالـبهم فـتتعدد أنواع الأطعمة والشراب فيتحول الناس عن الغذاء النباتى وكـذلك تظهـر الثياب الفاخرة والحلى العاجية والذهبية ، وتزدهر الفنون الكبرى كالرسم والموسيقى والشعر والمسرح والرقص ويحتاج الناس إلى الخدم ، و إلى من يقص

---

[1] راجع Leon Robin platon et la science sociale , la penses

اللحى ويزينها، وهذا التضخم في المطالب يولد رغبة في التوسع وفي إجراء التغييرات السريعة ، فتتداخل النظم ويتفشى الفساد نتيجة للتكالب على الرفاهية البالغ فيها، ويكون نتيجة لذلك أن يتعقد نظام المجتمع ويدب فيه الانحلال ويصبح مجتمعا غير طبيعي

ويذكر أفلاطون في محاورة "السياسي "وفي " القوانين" أن هذه المجتمعات القديمة التي كانت تعمها الرفاهية ، والتي نشأت فيما سماه بالعصر الذهبي ، قد دمرتها الكوارث والحرائق والفيضانات ، ولكن هذا العصر الذهبي قد ولى وانقضى ولم تبق منه سوى صور أربع فاسدة للنظام السياسي للمجتمع [1] وكل واحد من هذه النظم يتأدى إلى نظام آخر فيها حسب ضرورة سيكولوجية واقتصادية

هذه النظم هي على التعاقب ، التيموقراطية والأوليجاركية والديمقراطية وحكومة الطغيان

(ج) أنواع الحكومات :

يقول أفلاطون [2]: أن للحكومات الأربع التي قصدها أسماءه معروفة ، وها هي ذي إن أولها هي الحكومة المشهورة في كريت وإسبرطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها، والثانية في الترتيب وفي المكانة ، تسمى بالأوليجاركية وهي حكومة فيها عيوب عديدة ، وتليها حكومة عكس السابقة ، وأعنى بها الديمقراطية، وأخيرا حكومة الطغيان ، التي يظن أنها حكومة مجيدة ، والتي تتجاوز الأخريات جميعا من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع، فهل تعتقد أن للحكومات نوعا آخر يمكن حسبانه نوعا قائما بذاته ؟ هناك بالطبع حكومات الملكية الوراثية [3] وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها [4] ، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها ، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونانيين

---

[1] راجع الجمهورية المقالتين الثامنة والتاسعة وفيهما تصوير كامل لأطوار تدهور الدولة .

[2] راجع محاورة الجمهورية (الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا) فقرة ٥٤٤ ،

[3] كما كان الحال في إمارات "بتساليا "

[4] كان الحكم يشترى بالمال في " قرطاجنة " كما يذكر أرسطو في كتاب السياسة .

ويستطرد أفلاطون محدداً مسار دراسته لهذه النظم الفاسدة فيذكر [1] أنه سينتقل إلى دراسة الأنواع الدنيا منها وأولها نظام الحكم الذى يتصف بالمزاج المناضل الطموح والذى يطابق دستور أسبرطة [2] ثم يليه نظام الحكم الذى يتسم بالمزاج الأوليجاركى ثم الديمقراطى ثم نظام الطغيان ، وسيحتذى هذا الترتيب فى بحثه، حتى إذا ما وضع الأظلم فى مقابل الأعدل ، أمكنه أن يدرك فى وضوح تأثير العدل الخالص والظلم المحض فى سعادة الفرد وشقائه ، فيقرر بناء على هذا أن كان سيأخذ برأى تراسيماخوس القائل بأن العدالة تكمن فى تحقيق مصلحة الأقوى ، فيوصى باتباع طريق الظلم أو يقتنع بإيثار العدالة على غيرها سواء فى سلوك الفرد أو المجتمع

١- التيموقراطية [3] وهى حكومة عسكرية كتلك التى كانت تحكم مدينة أسبرطة، وهذا النظام يلى نظام المجتمع الطبيعى السليم ، إذ أن كل [4] الحكام بالمبادئ السياسية يدفعهم إلى استغلال الثروة العامة لصالحهم واستعباد مواطنيهم ، فيهملون العلم والحكمة ويؤثرون عليهما المال والسلطان وقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة فى المجد والبطولة وإحراز الانتصارات

كيف يتم التحول من الارستقراطية إلى التيموقراطية :

ويفسر أفلاطون عملية التحول من الدولة الأرستقراطية إلى الدولة التيموقراطية فيذهب إلى أن عدم إدراك الحكام والحراس للأوقات الملائمة للخصوبة والعقم يؤدى إلى إنجاب الأطفال فى فترات غير مناسبة، وهذا يعنى أن جهل القائمين بالحكم بقانون التوالد سيكون من نتيجته أن يخرج إلى الوجود أطفال لا مواهب لهم ، يشبون بدون تدريب بدنى أو تهذيب عقلى فتظهر بينهم الصراعات والعداوة وتبلغ هذه الخلافات ذروتها باشتعال نار الحرب الداخلية بينهم، وأخيرا يتفق الفرقاء

---

(١) الجمهورية فقرة ٤٥

(٢) يقصد " النظام التيموقراطى " .

(٣) Timocratis حكومة الأنفة أو الأمجاد -- الجمهورية ٥٤٦ د – ٥٤٩ د .

(٤) (م.س) ٥٤٩ د .

المتعارضون على تقاسم الأراضي الزراعية والأملاك وبذلك يستعبدون مواطنيهم وإخوانهم وينقلب هؤلاء إلى قطيع من العبيد بعد أن كانوا أحرارا

وهكذا يتم التحول من الأرستقراطية إلى التيموقراطية

ويرى أفلاطون أن التيموقراطية نظام وسط بين الأرستقراطية والأوليجاركية، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين فهو يشبه نظام الحكم الأرستقراطي في احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية الخ

وستكون لهذا النظام صفاته الخاصة ؛ منها توجسه وخوفه من الحكماء والمفكرين ، واتجاهه إلى النفوس الساذجة البسيطة واندفاعه إلى الحرب وخدعها ومناوراتها أكثر من اهتمامه بالسلم والاستقرار .

وكذلك يكون هؤلاء السادة العسكريون ذوو نهم للمال ولكنهم يخفون هذا النهم في أول الأمر ويحتفظون بالذهب في مخابئ وأقبية خاصة بهم ، كما أنهم يخصصون لأنفسهم بيوتا يأوون إليها سرا وينفقون عن سعة على النساء وعلى الملذات والرفاق ، محاولين التهرب من القانون لأنهم تربوا في ظل الإرهاب وليس عن طريق الإقناع وأهملوا تربية العقل ، وشحذ ملكة الجدل والفلسفة وآثروا على كل هذا تدريب البدن

والشخص التيموقراطي يتميز بالطموح : وهو أكثر اعتدادا بنفسه وأقل ثقافة من غيره ، وهو يحسن الاستماع ولكنه لا يجيد التحدث ، ورغم احتقاره للثروة في شبابه إلا أنه يزداد بها تعلقا كلما تقدمت به السن ، ولكنه يبقى مفتقرا إلى أهم فضيلة تعصمه في حياته وهي الفلسفة والحكمة [1].

٣- الأوليجاركية [2]: ولكن هؤلاء التيموقراطيين سرعان ما يسري النفاق في نفوسهم وتسيطر عليهم الشهوات فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ ؛ وحينئذ تقوم الحكومة الأوليجاركية وعلى رأسها طبقة الأغنياء بما ركب في نفوسهم من

---

(١) الجمهورية فقرة ٥٤٥ - ٥٥٠

(٢) Oligarkis حكومة الأقلية الموسرة _ (م.س) ٥٥٠ ج وما بعدها.

جشع ونهم إلى المال والثروة مما يجعلهم فى عداء مستحكم مع طبقة الفقراء والكادحين

كيف يتم التحول من التيموقراطية إلى الاوليجاركية :

ويفصل أفلاطون القول فى هذا النظام وطريقة التحول إليه فيذكر أن الأوليجاركية هى نوع من الحكم يقوم على الثروة ويتحكم فيه الأغنياء دون أى مشاركة من الفقراء فى السلطة

أما سبب التحول إلى هذا النظام فهو يرجع إلى تكديس الأموال لدى العسكريين فى ظل الحكم التيموقراطى الأمر الذى يدفعهم إلى البحث عن وجوه جديدة للإنفاق، فيحاولون تطويع القانون لمصلحتهم وينتهى بهم الأمر إلى الخروج على سائر القوانين، فتشتد روح المنافسة غير المشروعة ويزداد جشعهم وحبهم للمال ويقل تقديرهم للفضيلة، فيكرمون من يثرى ثراء فاحشا و يصعدونه إلى مرتبة الحكم مادامت الثروة هى معيار التميز والتشريف، وهذا هو قانون الامتياز فى الحكم الأوليجاركى ، وكل من لم يصل إلى الحد الأعلى المعترف به من الثروة يستبعد من القيام بالمهام العامة ولو تطلب استخدام الإرهاب والقوة المسلحة لتحقيق ذلك

ويشير أفلاطون إلى أهم عيوب الدولة الأوليجاركية فيرى أنها ترجع إلى اعتبارها الثروة وحدها المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم ، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها من الأثرياء ، وحينئذ تفقد الدولة وحدتها إذ ستنقسم إلى دولة للأغنياء وأخرى الفقراء ، وسيخشى الحاكم الأوليجاركى مغبة تسليح الشعب حتى لا ينقض عليه ، وبذلك يصبح نهبا للأعداء ، وكذلك تنهار الحياة الاقتصادية لتدخل الأوليجاركيين المباشر فى سيرها ومنعهم الأفراد من القيام بأعمال التجارة أو الزراعة أو الحرب فى وقت واحد ، فينتهى أفراد الشعب إلى الإفلاس وبيع ممتلكاتهم للأغنياء ، فيصبح الرعية كلهم فقراء معدمين .

ويهتم أفلاطون بدراسة عملية التحول السياسى من خلال نفسية الأفراد أى أنه لا يصف التحول بالنسبة للدولة فحسب بل يتطرق فى كل حالة إلى التحليل السيكلوجى للأفراد فى ظل النظم السياسية ، وهنا يعرض لنا صورة سيكلوجية لعملية التحول من التيموقراطية إلى الأوليجاركية

فحينما يرى ابن الرجل التيموقراطي أن أباه قد فقد كل أسباب التشريف السياسي ، وأبعد عن المراكز القيادية ، وتنازل عن مقارعة الخصوم، وامتنع عن الوفاء بديونه - الأمر الذى يدفع به إلى المحاكمة والنفى والتشريد ومصادره أملاكه - يحس هذا الابن بأن طريق الأمجاد ممتلئ بالعقبات وأنه على وشك أن ينتهى إلى ذل الفقر وحقارة المنزلة ، فيبادر إلى التنازل عن روح الطموح البطولى والكبرياء العسكرية ويهرع إلى أى عمل مربح حتى ولو كان شاقا وغير لائق، ويقبل على تكوين ثروة خاصة تحدوه روح الطمع والجشع، مهملا كل معانى الحكمة والفضيلة والشجاعة ، موجها إعجابه وتعلقهن الشديد بالمال وحده دون أى تفكير فى تثقيف عقله

ولا يلبث أن يحظى مثل هذا الرجل بإعجاب العامة، فيولوه مقاليد الحكم ولكنه - حبا منه للمال وخشية عليه من الضياع- يشتد حرصه على ثروته فيظل مقترا ممتنعا عن الإنفاق الأمر الذى يضعف من قدرته على التنافس فى سبيل إحراز أى انتصار أو مجد لدولته ، إذ هو لا يحارب إلا بقدر ضئيل من قواه ويرضى بالهزيمة إذا كانت تحقق له الحفاظ على ثروته ، وهكذا تبرز الطباع الأوليجاركية من حيث الجشع المفرط فى طلب الثروة والحفاظ عليها : بحيث تتفوق فى هذا الاتجاه على الرأسمالية المعاصرة التى تمتاز عليها - على الأقل - فيما يختص بطرحها لرأس المال فى السوق للتداول وعدم اكتنازه .

وربما اعتبر البعض أن اتجاه الأوليجاركية إلى السلام وتجنب الحروب خشية على ضياع الثروة يعد فضيلة تتميز بها على الرأسمالية المعاصرة التى تستخدم رأس المال لإثارة الحروب فى سائر إرجاء المعمورة وبذلك تقضى على كل الفرص المتاحة للسلام ، ولكن الحقيقة أن اتجاه الأوليجاركية - وهو إلى الجمود والموات أقرب إنما يعد رذيلة أيضا مثلها فى ذلك مثل ما تجلبه الرأسمالية من شرور ، وسيكون هذا الداء سببا فى القضاء على الأوليجاركية إذ سيتجمع الفقراء والمعدمون للقضاء على حكامهم الذين يحرمون من ضروريات الحياة فى الوقت الذى تتكدس لديهم قناطير الذهب والفضة [1].

---

(1) الجمهورية فقرة ٥٥٠ - ٥٥٥

٣- الديمقراطية (١) ولكن هؤلاء الذين يشكلون الأغلبية سرعان ما يلتئم شملهم بزعامة النبلاء الذين أفلستهم الأغنياء بإثارة الفقراء عليهم ويشتد الصراع الطبقي وتشتعل نيران الثورة التى تؤدى إلى قيام الديمقراطية فيعمل حكامها القتل والتشريد فى الأوليجاوكيين الذين قد أضعفهم الترف، ولكن المساواة المطلقة التى لا تقوم على أساس من القدرات والمميزات الشخصية سرعان ما تؤدى إلى الفساد فهذا النظام الذى ينادى بالحرية المطلقة سينتهى إلى الفوضى، وستنتكس فيه القيم والأخلاق ، فيرى الأفراد فى التنطع وعدم الاستحياء جسارة وشجاعة ، ولا تستبين المطالب الضرورية من غيرها ، ويقل أن ينعدم احترام الناس للقانون ويختفى كل نظام فى المجتمع

كيف تتحول الأوليجاركية إلى ديمقراطية :

أن الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية إنما يتم بسبب الجشع المفرط فى الغاية التى تستهدفها الأوليجاركية وأعنى بها السعى إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من الثراء وعدم إصدار القوانين التى تحد من الإسراف وتبديد ثروات الآخرين ، فيقع هؤلاء فريسة الافتراض الفاحش من أصحاب السلطة ، وبذلك يزداد عدد الرجال الصالحين الذين يتحولون إلى الفقر والعوز ، ويظل هؤلاء مقيمين فى الدولة وقد أثقلتهم الديون وملأ الفقر حياتهم وفقدوا حقوق المواطنين ، فلا تلبث قلوبهم أن تمتلئ بالحقد والرغبة فى الإطاحة بالحكام الذين أفقدوهم ثرواتهم

أما الحكام أنفسهم فإنهم يزدادون انغماسا فى حياة اللهو والفراغ وتزداد طبيعتهم عجزا ورخاوة الأمر الذى يدفع بهم إلى الانهيار فى أول صدام بينهم وبين الفقراء ، وهكذا تظهر الديمقراطية حينما ينتصر الفقراء على أعدائهم الأغنياء ، فيعتقلون بعضهم وينفون البعض الآخر ويقتسمون أمور الدولة بالتساوى ، وغالبا ما يختار الحكام فى مثل هذا النظام عن طريق الاقتراع

وهكذا تظهر الديمقراطية على أنقاض الأوليجاركية إما بحد السيف أو عن طريق الخوف الذى يدفع الأغنياء إلى الانسحاب طواعية من الميدان .

---

(١) Dymocratiz حكومة الشعب - (م.س) ٥٥٢ د - ٥٦٣ هـ .

وتظهر فى هذه الدولة سائر الدساتير الشاعة ، وتشيع الحرية بين الأفراد فيظهر التهاون فى القيام بأعباء الحكم ، ويحظى السياسى الديمقراطى بمظاهر التشريف كلما أقترب من الشعب وطلب صداقته بقطع النظر عن أهليته وجدارته للحكم ، والرجل الديمقراطى لا يعرف فى سلوكه نظاما ولا قانونا بل مثلة الأعلى إنما يكمن فى الحرية والمساواة ، وهكذا لا تقيم الديمقراطية وزنا للفضائل ولا للمميزات الفردية ، ولا يبقى أمامها إلا أن تأتي بصفات الوقاحة والفوضى والتبذير والغرور فتسمي الوقاحة تربية رفيعة والفوضى حرية والتبذير كرما والغرور رجولة، وهذه هى نهاية المأساة للرجل الديمقراطي الذى يتمسك بالحرية فيطلق العنان للذاته الضارة وغير الضرورية

يتضح من هذا أن أفلاطون كان شديد النقد الديمقراطي، لأنه كان المطية التى استغلها السفسطائيون للسيطرة على الحكم وإشاعة الفوضى فى أثينا الأمر الذى أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط .

على أن نشأة أفلاطون الأرستقراطية وإستعلاءه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطى الذى يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب فى حكم نفسه بنفسه [1].

٤- الطغيان [2]: وحينما تشيع الفوضى فى المجتمع ينهض زعيم حزب الشعب أو أحد أقطابه المشهورين بالشدة والدهاء فيستولى على الحكم ، ويقسم الأراضى ويلغى ديون البروليتاريا (الطبقة الفقيرة) التى تلتف حوله وترى فيه المخلص من استبداد الأغنياء ، ولكنه يحتفظ بحامية قوية لكى تقيه شر المؤامرات ، ويشن حروبا متلاحقة على جيرانه ، ولكى يواجه هذه الأعباء ونفقات الحروب الباهظة نراه يزيد من الضرائب ، وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له والمنتقدين لأعماله، ويشرد المواطنين الفضلاء مخافة منهم على سلطانه ، ويقرب إليه المرتزقة والعتقاء والشعراء الذين نفاهم من مدينته الفاضلة ، وينهب

---

(1) الجمهورية فقرة ٥٦٥ – ٥٦١

(2) Tyrannis حكومة الاستبداد أو الطغيان – (م.س) ٣٦٣هـ – ٤٥١ د .

المعابد ويستولى على أموال الشعب لكي يطعم حراسه وأعوانه ، فيحس الشعب فى ألم أنه انتقل من حال الحرية إلى عهد الطغيان

التحول من الديمقراطية إلى الطغيان :

لما كانت الحرية هى أهم ما تعتز به الديمقراطية لهذا فإن الرغبة المفرطة فى تحقيق هذه الغاية ، وتجاهل كل ما عداها قد تؤدى إلى تغيير هذا النظام والمطالبة بالطغيان ، ذلك أن زعماء هذا النظام سيندفعون فى إرضاء الشعب وذلك بمنحه مزيدا من الحريات ، فإذا ما شاء لهم أن يتوقفوا فى منتصف الطريق فإنهم سيتهمون بأنهم أو ليجاركيون مستبدون وسينالهم العقاب وهكذا يقل أو يكاد يمحى احترام الناس للقوانين بل سيسخر البعض ممن يطيعون القوانين ، وتشيع الحرية فى هذه الدولة حتى داخل البيوت فيعامل الأب أبناءه على أنهم نظراء له ، ويعامل الأبناء آباءهم بغير احترام من حيث أنهم جميعا متساوون وأحرار، ويغدو العبد مساويا للمواطن والأجنبى الدخيل مساويا لهما ، وكذلك فإن الأستاذ فى ظل النظام يصبح فى خشية من تلاميذه بل يعمل على تملقهم، ويسخر التلاميذ من أساتذتهم ، ويتطاول الصغار على الكبار ويؤثر الكبار السلامة فيشاركون الصغار لهوهم ويقلدونهم حتى لا يظهروا بمظهر التسلط والاستبداد

وهكذا يصبح المواطنون فى ظل النظام الديمقراطى على درجة كبيرة الحساسية يثورون ويغضبون إذا شعروا بأقل بادرة من بوادر الضغط، وينتهى بهم الأمر إلى احتقار القوانين المسطورة وغير المسطورة حتى لا يكون لهم سيد على الإطلاق.

وهذه هى البداية الرائعة المجيدة التي ينبثق منها الطغيان ، فليس من شك إذن فى أن التطرف فى الحرية ينتهى حتما إلى التطرف فى العبودية سواء بالنسبة للفرد أو للدولة

وتنقسم الدولة الديمقراطية إلى ثلاث طبقات أولاها طبقة الحكام وهم أصحاب السلطة الحقيقية كفئة الأوليجاركيين و لكنهم أكثر سطوة منهم والطبقة الثانية هى طبقة الأغنياء أما الثالثة فهم جموع الشعب من العمال اليدويين والذين لا يملكون إلا القليل ، وهم أقوى الطبقات إذا اتحدوا ويحاول الحكام تملقهم بتوزيع ثروات

الأغنياء عليهم مع احتفاظهم بنصيب الأسد و إذا كان الحكام يكونون عادة من الخطباء والنشطين في إدارة الأعمال فإن باقي الشعب يجلسون في الساحات للتصفيق لهم .

ويختار الشعب دائما شخصا يفضله ويجعل منه نصيراً قويا له ليصبح زعيما ديمقراطيا يضفى عليه قوة وسلطانا هائلا ، وحينما يجد هذا الزعيم الشعبي نفسه مطاعا لا يجد غضاضة في سفك دماء أهله وتلفيق التهم الباطلة لهم وتشريدهم وقتلهم ويعيد توزيع الأراضي ويصدر وعودا زائفة عن الديون فينتهي الأمر بمثل هذا الرجل إلى أن يقتله أعداؤه أو أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب

هذا الزعيم يثير المتاعب في وجه أصحاب الثروة ، ويحاول أعداؤه إبعاده عن الحكم فيطالب هو بإنشاء حرس ضخم خاص به، وهذا مطلب جميع من وصلوا إلى ذروة الاستبداد بحجة المحافظة " على نصير الشعب في شخصية مراعاة لمصلحة الشعب ذاته ! "

وحينذاك يفر جميع الأغنياء وحين يتم لهذا الزعيم قهر أعدائه يتحول إلى طاغية بعد أن كان يقابل الجميع في مستهل حكمه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان ويجزل الوعود ، يعفى الناس من الديون ويوزع الأرض على مؤيديه ويتصنع الطيبة والود مع الجميع

وفي عهد هذا الطاغية يتحول جميع المواطنين إلى الانشغال بكسب قوتهم اليومي بعد إفقارهم جميعا وبذلك يكفون عن التآمر عليه

وهو ينشط دائما للقضاء على أصحاب الفكر وذوى الشجاعة والذكاء وعزة النفس والثروة من رفاقه الذين أعانوه على تسنم كرسي الحكم ، أو من غيرهم ، هؤلاء الذين يصارحونه مواجهة بآرائهم في سلوكه ، وهكذا لا يبقى في الدولة أى شخص له قيمة سواء من أصدقائه أم من أعدائه ، فيجد نفسه يحكم جموعا من المحتقرين، بينما ينفر منه الشرفاء وأصحاب الحكمة

ويدأب الطاغية دائما على إشعال نيران الحرب لتغطيه أفعال وللقضاء على أعدائه في الداخل والخارج

وسيدرك الشعب بعد فوات الأوان مدى الحماقة التى ارتكبها حين أنجب مثل هذا المخلوق ورعاه ورباه حتى استحال عليه أن يطرده

ويختم أفلاطون استعراضه لطريقة التحول من الديمقراطية إلى الطغيان فيذكر " أن الطاغية قاتل لأبيه وهو ابن عاق لا يرحم شيخوخة أبيه ، وهذا فى الحق هو الطغيان الذى لا يمكن أن يختلف عليه اثنان، وهكذا فإن الشعب يستجير من الرمضاء بالنار ، إذ أن خوفه من الوقوع تحت سطوة الأحرار يجعله يقع تحت سطوة العبيد ، وهكذا تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعنى بها الخضوع للعبيد "[1]

هذه الحكومات الأربع الفاسدة هى صورة لسيطرة الشر فى المجتمع وتغلب الطبقات السفلى وقوى النفس على الطبقات العليا وقوة العقل والحكمة. فالتيموقراطية تمثل الشجاعة وهى فضيلة النفس الغضبية انطلقت من عقالها بدون سيطرة العقل ، وأما الأوليجاركية فهى تمثل نزوات النفس الشهوانية وإيثارها للمال بدون رادع من ضمير أو عقل ، أما الطاغية فهو جلاد سارق ، غليظ القلب مسلط على الشعب ، ينهب أمواله وينكس القيم الفاضلة بحيث يمثل شرما فى النفس الغضبية والشهوانية من رذائل ممقوتة

وينتهى أفلاطون من عرضه لأنواع الحكومات الفاسدة بقوله ، إن إقرار العدالة هو الذى يكفل وحده السعادة للفرد والمجتمع ولا يتم هذا إلا فى ظل حكومة فاضلة "[2].

د — نظام المدينة وتربية الأحداث :

ويرى أفلاطون أن الحكومة المثالية الفاضلة لابد من أن تقوم على أساس من الامتياز الفكرى ، وليس على أساس من الثروة والجاه ، ويسميها حكومة أرستقراطية إذا كانت تتألف من مجموعة من الحكام ، أما إذا كان حاكمها شخصا

---

[1] راجع الجمهورية فقرة ٥٦٢ – ٥٦٩ .

[2] المقالة الثامنة من الجمهورية راجع كتاب " تاريخ الفلسفة اليونانية " للأستاذ يوسف كرم الطبعة الثالثة ص ١٠٦ – ١٠٧ حيث نجد تلخيصا وافيا لهذه المقالة . راجع أيضا أميل برهييه (تاريخ الفلسفة) الجزء الأول ص ١٥٥ – ١٥٦

واحدا فتكون موناركية ، وفى ظل هذه الحكومة لا يطبق مبدأ المساواة المطلقة بين الأفراد ، بل يفاضل بينهم بحسب قدراتهم ويتم توزيع الحقوق على المواطنين على أساس هذا المبدأ دون غيره ، وفى ظل هذا النظام لا يجب أن يصدر الحاكم فى سلوكه وتصرفاته عن شعور بالشفقة أو الإحسان وحدهما ، أو عن مهارة سفسطائية تقوم على أساس صدق الفراسة فى معرفة رغبات الناس وأهوائهم ومحاولة السيطرة عليهم وإخضاعهم عن طريق ذلك الأمر الذى يحدث فى ظل حكومات فاسدة أخرى بل يجب أن يكون على معرفة بالخير دون أى شىء آخر ، وتكون له دراية تامة بأسلوب تربية الشعب على أساس هذا الخير ، ومن ثم فإنه كان من الضرورى أن تكون المشكلة الرئيسية فى الجمهورية هى اختيار هؤلاء الحكام وتحديد أسلوب تربيتهم حتى يتم تكوينهم وإعدادهم لحكم المدينة

ولكن يكون البناء الاجتماعى والسياسى صحيحا مليئا رأى أفلاطون أنه يجب أن تبدأ عملية التربية قبل ميلاد الطفل حتى تضمن له وراثة سليمة ، ولهذا فقد قضى على حرية تكوين الأسرة كما قضى على الملكية الخاصة بالنسبة لطبقتى الحكام والحراس ونادى بمبدأ شيوعية النساء [1] والمال ، أما إنجاب الأطفال فيتم

---

[1] الجمهورية فقرة ٤٥٧ .

" أن نساء محاربينا يجب أن يكن مشاعا للجميع ، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم ، وليكن إنجاب الأطفال أيضا مشاعا بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه "

و يستطرد أفلاطون مشيرا إلى أنه لا يمكن أن ينكر أحد من الناس ما فى شيوعية النساء والأطفال من فائدة كبيرة ولكن الصعوبة الكبرى هى فى إمكان تحقيق هذا المبدأ .

ويفترض أفلاطون أنه من الممكن تحقيق هذا المبدأ كما تفعل فى أحلام اليقظة فتتخيل أن الموضوعات قد حدثت بالفعل ثم نستمتع بنتائجها أى بفائدتها ،هكذا يفعل أفلاطون فيمضى فى شرح كيفية تنفيذ هذا الاقتراح (فقرة ٤٥٨) فعلى المشرع أن ينتقى للحراس أقرب النساء إلى طبيعتهم ثم يجمع بينهم تحت سقف واحد ، بحيث يتناولون نفس الطعام ويعيشون معا حتى يشعروا برابطة قوية تجمع بينهم تقوم على أساس من الحب (فقرة ٤٥٩) وبالطبع سيتم اختيار الفريقين من النوع الرفيع من الجنسين . وستقام أثناء ذلك احتفالات تجمع بين الجنسين وتقدم فيها القرابين ، ويتغنى فيها الشعراء بأناشيد الزواج ، وتتكرر هذه الاجتماعات بقدر ما تحتاج إليه الدولة من أطفال (فقرة ٤٦٠)

وعندما يولد الأطفال بعيد بهم إلى هيئة تشرف على تربيتهم سواء من النساء أو الرجال أو منهما معا ، وعلى هؤلاء أن يعتنوا بتربية الأطفال مع اتخاذ كل التدابير الكفيلة بالا تتعرف الأمهات على أطفالهن .

عن طريق فيتم عن طريق اتصال نساء صحيحات مختارات برجال أصحاء مختارين تحت إشراف الدولة حتى يتولد جيل نبيل قادر على الاضطلاع بالمهام العظيمة ، ويربى هؤلاء الأطفال في مؤسسات عامة بعيدا عن الآباء والأمهات ودون أن يتعرف هؤلاء عليهم ، وينشأ الأحداث معاً حيث يجتمعون باستمرار أثناء تناول الغذاء وفي الدراسة وغير ذلك ، فتقوى أواصر الألفة وروابط المحبة بينهم معاً يؤدى إلى تمكين روح التعاون فى نفوسهم فيكونون قادرين فيما بعد على تسيير دقة شئون الحكم بهذه الروح

وتستمر تربية الأطفال من ذكور وإناث حتى سن الثامنة عشر ثم يتلقون تدريبات رياضية ، وفي سن العشرين يختار من تثبت صلاحيته من بينهم : وهؤلاء سواء كانوا فتيانا أو فتيات يخضعون لتدريب عسكرى لمدة سنتين أو ثلاث ثم يتلقون دراسات فى الرياضيات والفلك والموسيقى ، وفى سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر والذين يجتازونه من بينهم يتلقون دراسات في الجدل لمدة خمس سنوات حيث يدرسون بصفة خاصة نظرية المثل ويكتشفون الحقائق العليا

وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة ، ولا توكل إليهم مهام الحكم ومشاكله إلا بعد بلوغهم سن الخمسين

وعلى هذا فعن حكم المدنية المثلي يجب أن يوكل إلى الفلاسفة دون غيرهم يقول أفلاطون بهذا الصدد : "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما، فلاسفة جادين متعمقين ، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وبمعنى آخر إذا لم يصدر قانون جازم يستبعد من مناصب الدولة كل من لا تؤهله قدرته للسلطة السياسية أو للفلسفة على السواء ، فلن تهدأ يا عزيزى جلوكون حدة الشرور التى تصيب الدولة ، بل ولا تلك التى

وللمرأة ان تنجب أطفالا منذ سن العشرين حتى الأربعين ، أما الرجل فبعد أن يختار " أشد فترات العمر حماسة للسباق " فيظل ينجب للدولة أطفالا حتى الخامسة والخمسين .

ويجب أيضا ألا يعرف الآباء على أبنائهم فالأطفال كلهم أبناء للدولة ، وعلى الأب أن ينظر منذ الوقت الذى يبدأ فيه زواجه إلى كل الأطفال الذين يولدون بعد سبعة أشهر أو تسعة على أنهم كلهم أبناؤه وأنهم جميعا أشقاء، وعليه أن يعد أبناء الأخيرين أحفاداً له وامرأته جدة لهم وهو جدهم أ . هـ .

تصيب الجنس البشرى بأكمله ، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التى رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد ، وأن يكتمل نموها

ذلك ما كنت أتردد فى الجهر به منذ وقت طويل ، إدراكا منى لمدى مخالفته للآراء الشائعة " [1]

ويوضح أفلاطون السبب الذى يطالب من أجله بأن يكون الفلاسفة حكاما فيذكر "أن هناك صفات للفلاسفة اتفقنا عليها من قبل ، وهى تعلقهم الشديد بأية معرفة تكشف لهم عن شىء من تلك الحقيقة التى تظل باقية أبدا ، والتى لا تنال منها تقلبات الكون والفساد .. ولنضف إلى ذلك أن رغبتهم تتجه إلى معرفة هذه الحقيقة بأسرها ، وأنهم لا يتناولون بمحض اختيارهم عن أى جزء منها كبيرا كان أم صغيرا ، ثمينا أم تافها ، كما قلنا من قبل وسميناهم بالمحبين والراغبين فى التكريم"

ويستطرد أفلاطون فيذكر أن الفيلسوف عادل بطبعه لا تستبد به اللذة أو الجشع أو الرغبة فى التسلط بل هو يتجه دائما إلى العلم الحقيقى ويقبل على متعة الروح ويترفع عن الوضاعة والغرور والجبن، هذا بالإضافة إلى الاعتدال والقصد فى كل شىء والرقة فى معاملة الناس وقوة الذاكرة وسرعة الفهم وحضور البديهة وطيبة النفس وابتعادها عن الصغائر الخ ... " [2]

وهؤلاء الحكام الفلاسفة سيكونون بطبيعة تكوينهم قادرين على الإشراف بدقة على الحياة العقلية والأخلاقية للمواطنين وتسيير جهاز الدولة الذى يقوم نظامها على أساس من الدين والفن والعلم ، ومع هذا فإن الحاكم — وهو مكلف بحماية أخلاق المواطنين — يجب أن يخضع الشعر والموسيقى لرقابة شديدة ، ولا يسمح للشعراء والفنانين بأن يفسدوا أخلاق الأفراد بتمجيدهم للرذائل وتملقهم للأغنياء ومدحهم — الذى يشوبه النفاق — لذوى الجاه والسلطان ، إنما يسمح لهم فقط بتوجيه القريض والألحان لتمجيد الآلهة والإشادة بأشراف الرجال والنابهين والأبطال ، فليس ثمت مكان للتراجيديا أو للأشعار الهوميرية فى مدينة أفلاطون ، إذ الفن يجب أن يوجه إلى تحقيق خير الدولة ، وكذلك الأفراد يجب ألا تكون لهم

---

[1] راجع الجمهورية فقرة ٤٧٣ .

[2] راجع الجمهورية الفقرة ٤٨٤

حزبية أو مصلحة فردية خاصة غير ما تتحقق به مصلحة الدولة ، ويتم تحقيق هذه المصلحة من الناحية الخارجية : بإقرار السلم ورعاية حقوق رعايا الدولة من اليونانيين ، فلا يجب أن يدمر اليوناني مدينة جاره اليوناني ، ولا أن يسترق رعاياها بل عليه أن ينشد الصداقة والتآلف معهم إنما يكون الاسترقاق والإبادة للأعداء من الأعاجم من غير اليونانيين[1]، وهذه الدولة عند أفلاطون ثابتة غير متغيرة لا تخضع لتقلب الظروف، فهي دولة مثالية تصلح في كل مكان وزمان ومكان وهي كذلك – كعالم المثل – تسمو على ظروف العالم الحسى ، بل أن هذا العالم وأفراده يعوقون بسلوكهم المنحرف المثل الأعلى للدولة

فكأن الفكر السياسى عند أفلاطون يستمد اسنه – كما سبق أن أشرنا – من موقفه الميتافيزيقى المثالى ، وكان أفلاطون مشغوفا بتطبيق نظرياته السياسية وتحقيق فكرته عن المدينة المثلى عمليا ، ولهذا تجده يتردد على دنيس (دنيسيوس) حاكم صقلية ، ويعقد صداقات مع ديون ابن أخته ، وذلك لأنه كان يؤمل فى إقناعهما بأفكاره السياسية فتكون صقلية مسرحا أو حقلا يجرى فيه تجربة مذهبة السياسى، ولكنه فشل فى هذا المسعى كما أوضحنا في كلامنا عن سيرته

وقد اضطر أفلاطون إلى تعديل بعض الأسس في نظريته السياسية ، فنحن نراه فى محاوره " السياسى"، يصف الحاكم المستبد المستنير بأنه المالك ذو السلطان والسيطرة وأنه الحاكم الأصلح ، وهو يعرض لهذه الفكرة فى السياسى ، فيذكر أن الحاكم المستبد العادل أصلح من الفيلسوف في حكم المدينة ، لأنه هى خبيره بالشئون السياسية، فهو لا يتقيد بأى قانون ويعرف ما هو الأفضل للدولة ، ويختار أصلح الأشخاص للمناصب العامة حسب قدراتهم ومواهبهم، وله أيضا القدرة والمهارة على تنسيق جميع شئون الدولة وربطها بإحكام لكى تصدر عن تصور واحد متسق

هـ – النظام السياسى فى " القوانين " :

وفى كتاب "القوانين " نجد أن أفلاطون قد رجع عن بعض آرائه السابقة فى الجمهورية فتراه يرفض شيوعية النساء والأطفال ، وكذلك الملكية الخاصة وحكم الفلاسفة ، وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومى مؤلف من مجموعة من الأفراد هم حراس الدستور الذين يراقبون الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون

---

[1] الجمهورية المقالة الخامسة فقرة ٤٦٩ ب : ٤٧١ ج .

الأرض [1] ويحققون تغذيتها بالميراث ، وتوكل الصناعة والتجارة للأرقاء والمهجنين وبتقييد تداول النقد إلا فى حدود الحاجات الضرورية ويمنع اقتناء الذهب والفضة وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التى أشار إليها فى محاورة السياسى ، فتكون حكومة أرستقراطية تستند إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ ، وهذا النظام وسط بين الديمقراطية وحكومة الطغيان أى وسط بين الحرية المسرفة والسلطة الغاشمة وتعتمد هذه الحكومة على نظم متدرجة تحفظ التوازن بين السلطات فإلى جانب السلطة النيابية توجد سلطة قضائية تتمثل فى المحاكم وتحفظ الشرطة الأمن الداخلى بينما يسهر الجيش وعلى رأسه القواد على حماية أمن الدولة الخارجى وكذلك تعين الدولة الكهنة ليقوموا بالمراسم الدينية ويشرفوا على المعابد

ويلاحظ أنه على الرغم من هذه التفاصيل التى يغرق أفلاطون فى إيرادها لتنظيم شئون المدينة ، وهى مجتمع إنسانى يوجد فى عالمنا الحسى ، إلا أنه مع هذا استمر على إيمانه الراسخ بفكرته الأساسية سواء من الناحية الميتافيزيقية أو السياسية ، تلك الفكرة التى ترى فى الدولة نظاماً يعد النفس للحياة الأبدية وأنها نظام يقوم على أساس عقلى

وقد استبدل أفلاطون الجدل فى برنامج الأحداث بنوع من التربية الدينية ، كما أغفل فكرة التناسخ [2] والزم الشعراء والفنانين بالخضوع للدين والأخلاق ، وقد ازداد احتقار أفلاطون لشئون عالم الحس ورأى أنه الأفضل للإنسان أن يترك نفسه ومصيره بين يدى الله

وفى القوانين أيضاً يتكلم أفلاطون عن نفس عالمية شريرة هى أصل جميع الشرور والآثام ومصدر الإلحاد الذى يزعزع أركان الدين فى الدولة ، وهو ينصح بضرورة إعدام المخطئين الذين يصرون على أخطائهم بعد توجيه النصح والإرشاد إليهم . وإذن فقد قضى على حرية الفكر فى ظل هذا النظام ، والواقع أن أفلاطون قد انتهى فى القوانين إلى آراء يستشف منها يأسه من إقامة حكومته المثلى — التى أشار إليها فى الجمهورية — فى عالمنا هذا ، وقرر أن تحقيق مثل هذه الحكومة يتطلب وجود كائنات أسمى من البشر .

---

(1) "القوانين " الكتاب الخامس فقرة ٧٣٨ أ .

(2) القوانين – الكتاب التاسع ، الفقرات ، ٨٧ د هـ ٨٧٣ ، هـ ، ٨٥٤ ح .

خاتمة الباب

١- **الأكاديمية بعد أفلاطون** كان أفلاطون قد أوصى بزعامة المدرسة إلى ابن أخته سبوسيبوس [١] (٣٤٧-٣٢٦) - ق.م - وعلى الرغم من أن الأكاديمية ظلت في عهد هذا الأخير تلتزم الاتجاه الأفلاطوني القائم على أصول فيثاغورية قديمة إلا أننا نلاحظ أن سبوسيبوس اهتم بالإدراك الحسي أكثر من أفلاطون واشترط أن يتم هذا الإدراك بطريقة علمية ، ونراه ايضا في كتابه الرئيسي عن الأعداد الفيثاغورية يستبدل المثل بالأعداد الرياضية ويرى أن هذه الأعداد منفصلة متمايزة عن الأشياء ، وهو يميز بين عشر جواهر تمثل في مجموعها درجات الوجود العشر ، وأولها الواحد المطلق ثم ٢ - الكثير المطلق ثم ٣ - العدد (وعلى الأخص العدد ثلاثة لأنه مجموع (١ + ٢) و ٤ - الأبعاد الهندسية (النقطة - الخط - السطح - الحجم) و ٥- الأجرام الكونية التي ندركها بالحس و ٦ - الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان والشيطان والكواكب المتألهة والله المحجوب عنا و ٧ - الفكر ويرمز له بالعدد (٧) إشارة إلى الكواكب السبع و إلى حروف العلة السبعة في اللغة اليونانية و ٨ - الغريزة أو الشهوة و ٩ - الحركة وأخيرا ١٠ - الخير ، وهو الكمال في حال السكون

فالأعداد الأولية إذن تكون أيضا هي المبادئ الأزلية للأشياء وتطورها في الوجود ، ويرى سبوسيبوس أن العدد (١٠) هو أعلى هذه الأرقام مكانة وأبعدها تأثيرا وأكثرها كمالا ، وقد اتهم سبوسيبوس بالإلحاد لأنه فسر الآلهة في المعتقدات الشعبية على أنهم رموز أسطورية لقوى الطبيعة

وتزعم الأكاديمية بعد ذلك اكسانوقراط [٢] (٣٣٩- ٣١٤ ق.م) وقيل إنه أول من قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام الجدل والطبيعة والأخلاق

---

(١) Speusippus
(٢) Xenocrates of Chalcedon

أما موقفه الفلسفي فإنه يرجع أيضا إلى ذلك الاتجاه الرياضي الفيثاغوري الذي غلب على الأكاديمية بعد موت أفلاطون ، فالأعداد عنده أيضا هي الأصول الأولى للموجودات، وهو يشير إلى الواحد وإلى الثنائي اللامحدود والواحد الأب بالنسبة للآلهة، أما الثنائي فهو كالأم بالنسبة لها ، وأيضا الواحد هو العقل أوزوس

والمثل- وهي أعداد رياضية - تكون أول ما يصدر عن الواحد والثنائي

وتولى رئاسة المدرسة بعد ذلك بوليمون الاثنيني [1] (٣١٤- ٢٦٩ق.م) وقد وجه كل اهتمامه إلى الأخلاق ، وكان على صداقة وطيدة مع كريتاس ، وحينما توفي بوليمون تولى كريتاس [2] هذا الإشراف على المدرسة فترة قصيرة

وقد استمرت الأكاديمية أمينة على اتجاهات الفكر الأفلاطوني الأصلية مع ميل إلى الرياضيات وذلك إلى أن تولى زعامة المدرسة أركسيلاوس [3]، الأويلي (٣١٥- ٢٤١ ق.م) الذي خلف كريتاس في زعامتها ولسنا نعرف الكثير عن مذهبه لأنه لم يكتب شيئا ولكن منافسيه من الرواقيين قد عرضوا لمجمل آرائه، فهو يشك في إمكان الحصول على معرفة أي شيء عن طريق الحس أو الفهم، ولهذا فقد استعاض عن اليقين بالمعرفة الاحتمالية ، وبذلك فتح الباب أمام موجة الشك البيروني، فلم ير مناصا من أن يعلق الحكم مادام لا يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينية

وقد ظل خلفاء أركسيلاوس أمناء على هذا الاتجاه الشكي ، بل ودخل الشك مرحلة جديدة في عهد رئاسة كرنيادس[4] القوريناني للمدرسة (٢١٤-١٢٩)ق.م

وتعاقب على زعامة المدرسة شخصيات كثيرة وشاعت في تعاليمها النزعة التلفيقية التي كانت ذائعة في ذلك العصر وظلت المدرسة قائمة إلى أن تم لجستنيان إغلاق المدارس الفلسفية في أثينا سنة ٥٢٩م[5] مخافة أن تؤثر آراؤها الوثنية على معتقدات المسيحية الجديدة

---

(١) polemo of Athens

(٢) Crates

(٣) Arcesilaus of Chalcedon

(٤) Carneades of Cyrene

(٥) وسنعرض لهذه المرحلة بالتفصيل في الجزء الثاني من كتابنا عن "أرسطو والمدارس المتأخرة" .

٢ - الفكر الأفلاطوني ومكانته التاريخية :

لقد كان لمذهب أفلاطون تأثير عميق على الفكر البشرى فى مختلف عصوره سواء كان ذلك فى العصر القديم أو الوسيط أو الحديث وقد لاحظنا أن الفكرة الأساسية التى تعتبر الدعامة القوية لهذا المذهب ومصدر تماسكه هى الثنائية الميتافيزيقية بين المادة والعقل ، تلك التى كان لها تأثيرها الواضح على مختلف المذاهب ، وكذلك كان للنزعة الصوفية العميقة التى استعارها أفلاطون من الأورفية والفيثاغورية أثرها الواضح فى استمالة المتصوفة ورجال الدين على مختلف معتقداتهم إلى هذا المذاهب ، هذا بالإضافة إلى ما بذله أفلاطون من جهد صادق للبرهنة على خلود النفس ، تلك الفكرة التى كان لها صدى كبير فى مختلف العصور ، ومن ناحية أخرى نجد أن أفلاطون [١] هو مصدر فكرة الإشراق النورانى التى استعارها الأفلاطونيون المحدثون وكذلك الصوفية من مسيحيين ومسلمين

وإذا انتقلنا إلى الناحية الأخلاقية والسياسية وجدنا أن ربط فكرة الخير والفضيلة بالحكمة والتأمل كان لها صداها البعيد عن المثاليين والعقليين من الأخلاقيين ، أما الفكر السياسي لأفلاطون فإنه كان الدعامة الرئيسية التى تفرعت عنه المذاهب السياسية فيما بعد . فنشأت تيارات صادرة عنه فيما عرف عند المسيحيين والمسلمين من تأليفات حول المدن الفاضلة ، فمثلا نجد عند المسلمين تأثير أفلاطون واضحا فى كتاب الفارابى عن " آراء أهل المدينة الفاضلة " وكذلك فى تلخيصات الفارابى لكتاب " القوانين " المعروف عند المسلمين باسم النواميس ، وكان المسلمون أيضا قد عرفوا بعض التلخيصات للفكر الأفلاطوني السياسي عن طريق جوامع جالينوس [٢] فكتبوا التعليقات على ترجمتها العربية ولازالت جمهورية أفلاطون ذات تأثير واضح فى اتجاهات الفكر السياسي إلى عصرنا هذا ، فقد تأثر

---

[١] راجع رسالته السابعة .

[٢] راجع Richard walzer et Paul Kraus , plato Arabus Galeci compendium Warburg Institute London 1951

بها توماس مور [1] فى تأليف اليوتوبيا وكذلك بيكون [2] فى أطلنتس الجديدة وكامبانيلا في[3] دولة الشمس .

و منذ عصر النهضة حيث أعاد مارسيليوس [4] إنشاء أكاديمية أفلاطون بفلورنسا بإيطاليا نجد أن المدرسة قد استأنفت تقاليدها القديمة ولكنها اهتمت بآراء أفلاطون العلمية وفلك الفيثاغوريين وكان لهذه الأفكار تأثيرها الواضح على كوبرنيق [5] وجاليلو [6]

وأخيرا فإن الفكر المثالى والروحى لأفلاطون كان له تأثيره الواضح على سائر المفكرين المثاليين سواء كان التأثير إيجابيا أم سلبياً

وسنرى فى الباب الرابع من كتاب تاريخ الفكر الفلسفي الذى سيرد فى مستهل الجزء الثانى — إن شاء الله — استمرار الفلسفة السقراطية عند أرسطو ومدرسته ، وسنبين كيف أن أرسطو تلميذ أفلاطون قد خضع أيضا لتأثير الأفلاطونية فى الخطوط العريضة لمذهبه ، رغم الاختلاف الجوهرى بين المذهبين ، ومعارضة أرسطو وانتقاده الشديد لأستاذه أفلاطون

---

(1) Thomas More , utopia

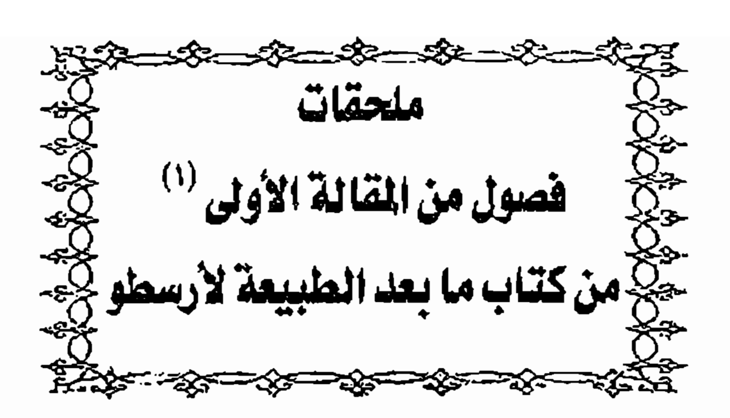
(2) Bacon , Nova Atlantis

(3) Campanella, State of the Sun

(4) Marsilius

(5) Copernicus

(6) Galileo



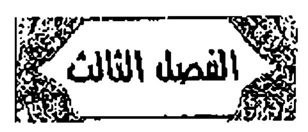
ملحقات

فصول من المقالة الأولى (1)

من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

---

(1) نورد هذه الفصول لأهميتها باعتبارها المصدر الأول للفلاسفة السابقين على سقراط وكذلك بالنسبة لآراء أفلاطون ونقد أرسطو للمثل .



اعتراف قدماء الفلاسفة بالعلل المادية والفاعلية والغائية

Evidently we have to acquire knowledge of the original causes (for we say war know each thing only when we think we recognize its first cause). and causes are spoken of in four senses Is one these we mean the substance i.e. the essence (for the why is reducible finally to the definition and the ultimate (why) is a cause and principle), in another the matter or substratum, in a third the source of the change and in a fourth cause composed to this , the purpose and the good (for this is the end of all generation and change) We have studied these causes sufficiently in our work on rapture [1]but yet let us call to cur sid those who have attacked the investigation of being and philosophized about reality before us. For obviously they too speak of certain principles and causes : to go over their views then , will be of profit to the present inquiry , for we shall either find another kind of cause or be more convinced of the correctness of those which we now maintain .

Of The first philosophers then most thought the principles which were of the nature of matter were the only principles of all things That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining but changing in is modification), this they say is the element and this the principle of things and therefore they think

---

(1) Phys ii, 3 , 7

nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity, is always conserved as we say Socrates nethane commas to be absolutely when he comes or he bemitifull or musical , not ceases to be when he loses those characteristics , because the substratum , Summates himself, remains Just so they say monthing else come to be or ceases to be for them must he some entity – either or more than one – from which all other things come to he , it having conserved .

Yet they do not all agres as to the mumllar and the nature of these pimples . Thales, the founder of the طاليس

type of philosophy say the principle is water (for which mason he the earth rests on water) gating the motion perhaps from seeing that the sutiment off all things is moist and that heat itaif is gemantall from the moist and kept a live by it (and that from which they come to be is a grimiple off all things) He get his notion from this font , and from the fact the seeds of all things have a moist nature. and that water is the origin of the nature of moist things

Some [1]think that even the ancients who lived long before the present generation , and first framed accounts of the gods , had a similar view of nature for they made Ocean and Tethys the parents of creation [2]and described the oath of the gods as being by water [3]to which give the name of Styx , for what is oldest is most honorable , and the most honorable thing is that by which one swears . It perhaps be uncertain whether this opinion about nature is primitive and

---

[1] The reference – is probably to plato (Crat 4092 B , Theast , 152 E . 162 D, 180o)

[2] Hom , II , xiv , 201 , 264 .

[3] Ibid ii , 755 . xiy , 271 , xivex , 37

ancient but Thales at any rate is said to have declared himself thus about the first cause Hippo no one would think fit to include among these thinkers because of the paltrincss of his thought .

Anaximenes and Diogenes make air prior to water and the most primary of the simple bodies , while . Hippasus of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say this of fire, and Empedocles says it of the four elements (adding a fourth earth – to those which have been named), for these , he says always remain and do not come to be , except that they come to be more or fewer, being aggregated into one and segregated out of one

انكسيمانس
ديوجين
هياسوس
هرقليطس
انباذوقليس

Anaxagoras of clazomonas who , though older than Empedocles, was later in his philosophical activity, says the princuples are infinite in number , for he says almost all the things that are made of Pairs like the mselves, in the of water or fire are generated and destroyed in this way , only by aggregation and segregation and are not in any other sense generated or destroyed , but remain eternally

انكساغورس
انباذوقليس

From these facts one –might think that to only cause is the so called material cause , but as man thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to incvestigate the subject . However true it may be that all geceration and destruction proceed from some one or (for that matter) from more elemts , why does this happen and what is the cause ? For at lased the substratum itself does not make itself change e.g; neither the wood not the bronze causes the change of either of them , not does the wood manufacture a bed and the bronze a statue , but something

else is the cause of the change And to seek this is to seek the second cause , as we should say – that from which comes the beginning of the movement New those who at the very beginning set themselves to this kind of enquiry, and said the substratum was on [1] were not at all dissatisfied with themselves , but some at least of those who maintain it be one [2]- as though defeated by this search for the sceont cause – say the one and nature as a whole is unchangeable not only in respect of generation and destruction (for this is a primitive belief and all agreed in it), but also of all other change; and this view is peculiar to them . Or those who said the universe was one , then none succeeded in discovering a cause of this sort except perhaps parmenides , and he only in as much as he supposes that there is not only one but also in some sanse two causes . But for those who make more elements [3] it is more possible to state the second cause e.g. for those who make hot and cold or fire and earth, the elements , for they treat fire as having a nature which fits it to move things , and water and earth and such things they treat in the contrary way

بارمنيدس

انباذوقليس

When these men and the principles of this kind had their day , as the latter were found inadequate to generate the nature of things , men were again forced by the truth itself as we said to inquire into the next kind of cause . For it is not likely either that fire or earth or any such element should be the reason why things manifest goodness and beauty both in their being and in their coming to be , or that

(1) Thales . Anaximenes and Heraclitus .

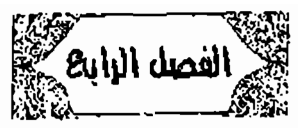
(2) The Eleatics.

(3) The reference is probably to Empedocles

those thinkers should have supposed it was , nor again could it be right to entrust so great a matter to spontaneity and chance .

When one man [1] said, then that reason was أنكساغوراس preseontl – as in animals , so througout nature – as the cause of order and of all arrangement , he seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors . We know that Anaxagoras certainly adopted these views , but Harmotiums of Clazomeneae is هرموتيمس credited with expressing. them earier. Those who thought thus stated that there is a principle of things which is at the same time the cause of beauty and that sort of cause from which things acquire movement .

(1) Anaxagoras .



قصورهم الواضح فى معالجة موضوع العلل

هزيود

One might suspect that Hesiod was the first to look for such a thing – or some one else who put love or desire among existing things as a principle , as promenades, too does for he , in constructing the genesis of the universe says : -

بارمنيدس

Love first of all the Gode she planned and Hesiod says ;

First of all things was chaos made , and then Broad – breasted earth

And love , mid all the gods pre- eminent which implies that among existing things there must be from the first a cause which will move things and bring them together How these thinkers should be arranged with regard to priority of discovery let us be allowed to decide later , [1] but since the contraries of the various forms of good were also perceived to be present in nature – not only order and the beautiful , but also disorder and the ugly , and bad things in greater number than good , and ignoble things than beatiful

– Therefore another thinker introduced friendship and strife. each of the two the cause of one of these two sets of qualities For it we were to follow out the view of Empedancles and interpret it according to its

المحبة والكراهية عند انبادوقليس

---

[1] The promise is not fulfilled .

meaning and not to its lisping expression, we should find that friendship is the cause of good things and strife of bad .

Therefore , if we said that Empedancles in a sense both mentions and is the first to mention ,, the bad and the good as principles , we should perhaps be right since the cause of all good is the good itself .

These thinkers , as we say , evidently grasped, and to this extent , two of the causes which we distinguished in our work on nature [1] the matter and the soure of the movement - vaguely, however, and with no clearness , but as untrained men behave in fights , for they go round their opponents and often strike fine blows , but they do not fight on scientific principles , and so too these thinkers do not seem to know what they say, for it is evident that , as a rule they make no use of their causes except to a small extent .

For Anaxagoras uses reason as a deus ex machine for the making of the word , and when he , is at a loss to tell from what canse some thing necessarily is , then he drags reason in , but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason.[2] and Empedocles, though he uses the causes to a greater extent than this , neither does so sufficiently nor attains consistency in their use . At least, in many cases he makes love segregate things. and strife aggregate them Four whenever the universe is dissolved into elements by strife fire is aggregated into one, and so is each of the other elements , but whenever again under the influence of love they come together into one , the parts must again be segregated out of each element.

انكساغوراس

انبادوقليس

---

[1] Phys . ii 3 , 7

[2] Cf. Pl Phaedo , 98 BC, Laws , 967 B- D .

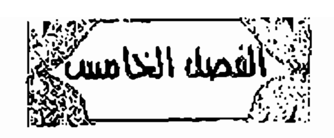
Empedocles, then in contrast with his predecessors, was the first to introduce the dividing of this cause , not positing one source of movement but different and contrary sources .Again , he was the first speak of four material elements , yet he does not use four , but treats them as two only , he treats fire by itself , and its opposites earth , air, and water , as one kind of things. We may learn this by study of his verses

العناصر الأربعة

This philosopher then , as we say , has spoken of the principles in this way ., and made them of this number , Leucippus and his associate Democritus say that the full and the empty are the element calling the one being and the other non – being – the full and solid non being the empty non being (whence they say being no more is than non being because the solid no more is than the empty) , and they make these the material causes of things . And as those who make the underlying substance one generate all other things by its modification , supposing the rare and the dense to be sources of the modifications , in the same way these philosophers say the differences in the elements are the causes of all other qualities . These differences , they say are three – shape and position For they say the real is differentiated only by "rhythm and inter – contact" and turning"; and of these rhythm is shape , inter – contact is orders and turning is position For A differs from N in shape , AN from NA in order , from H in position The question of movement – whence or how it is belong to things – these thinkers like the other , lazily neglected .

لوقيبوس
ديمقريطس

Regarding the two causes, then as we say the inquiry seems to have been ed thus far by the early philosophers .



المدرسة الفيثاغورية والمدرسة الأيلية
واعتراف الفيثاغوريين الغامض باللغة الصورية

Contemporaneously with these philosophers and before them , the so – called Pythagoreans who were the الفيثاغوريون first to take up mathematics, not only advanced this study , but also having been brought up in it they thought its principles were the principles of all things .

Since of these principles numbers are by nature the first , and in number they seemed to see many resemblances to the things that exist and cone into being more than in firs and earth and water (such and such a modification of numbers being justice , another being soul and reason, another being opportunity and similarly almost all other things being numerically expressible) since again , they saw that the modifications and the ratios of the musical scales were expressible in numbers; since then all other things seemed in their whole nature to be modeled on numbers and number seemed to be the first things in the whole of nature , they supposed the elements of numbers to be elements of all things , and the whole heaven to be a musical scale and a number And all the properties of numbers and scales which they could show to agree with the attributes and parts and the whole arrangement of the heavens , they collected and fitted into their scheme , and if there was a gap anywhere , they readily made additions so as to make their whole theory coherent E.g as the number 10

is thought to be perfect and to comprise the whole nature of numbers , they say that the bodies which move through the heavens are ten, but as the visible bodies are only nine , to meet this they invent a tenth -- the "counter–earth". We have discussed these matters more exactly elsowhere [1]

But the object of our review is that we may leam from philosphers also what they suppose to be the principles and how these fall under the cuases we have named . Evidently , then these thinkers also consider that number is the principle both as. matter for things and as forming both their moditications and their permanent states , and hold that the elements of number are the even and the odd , and that of these the latter is limited and the former unlimiled; and that the One proceeds from both of these (for it is both even and odd), and number from the one , aud and that the whole heaven , as has been said is numbers .

Other members of this same school say there are tan principles , which they arrange in two columns of congates -- limit and unlimted', odd and even one and plurality , right and left male female and resting and moving straight and curvel light and darkness, good and bad square and oblong . In this way Alcmaeon of Crotoa seems also to have القابيون conceived the matter , and either he got this view from them o they got it from him , for he expressed himself to them , for he says most human affairs go in paris , meaning not definite contrarieties such as the Pythagoreans speak of , but any chance contraieties , e.g. while and black sweet and bitter , good and bad great and small He threw out indafinite suggestions about the other contraictics , but

(1) De Caelo , ii , 13

Pythagoreans declared both how many and which their cantrarites are

From both thses schools , then we can learn this much that the contraics are the principles of things and how many these principles are and which they are , we can learn from one of the two schools But how these principles can be brought rogether under the cuases we have named has not been clearly , and articulately by them; they seem however, to range the element under the head of matter , for out of these as immanent parts they say substance is composed and moulded .

Form these facts we may sufficiently perceive the meaning of the ancients who said the elements of nature were more than one , but there are some who spoke of the univers as if it were one entity , though they wes not all alike either in the excellence of their statement or in its confonnity to the facts of nature The discussion of them is in no way appropriare to our present investigation of causes, for they do not , like some of the naturel phiosophers assume bieng to be one and yat generate it out of the one as out of matter , but they speak in another way , those others add change , since they generate the universe , but these thinkers say the universe is unchangeable . Yet the much is germano to trhe present inquiry : Parmenides seems to بارمنيد fastem on that which is one in definition , Melissus on that which is one in matter for which reason the former says that it is limited the latter that it is unlimited while Xenophanes, the first of the partisans of the one إكسانوفان (for parmenides is said to have been his pupil) gave no clear statement , nor does he seem to have greasped the nature of either of these causes , but with reference to the

whole material universe he says the one is God, Now these thinkers as we said must be neglected for the purposes of the present inquity– two of them entirely as being a little too naive, viz Xenophanse and Melissus; but parenides seems in Plances to speak with more insight For claining that besides the existent nothing non – existent exists, he thinks that of necessity one thing exists viz , the existent notheing else (on this we have spoken more clearly in our work on nature) [1], but being forced to follow the observed facts and supposing the existence of that which is one in definition , but more than one according to our sensations , he now posits two causes and two principles calling them hot and cold i.e. fire and earth; and of these he ranges the hot with the existent , and the other with the non existent .

From what has been said , then and from the wise men have now sat in council with us , we have got thus much – on the one hand from the earlies philosophers , who regard the first principle as corporeal (for water and fire and such things are bodies). and of whom some suppose that there is one corporeal principle , others that there are more than one; but both put these under the head of matter and on the other hand from some who posit both this cause and besides this the source of movement , which we have got from some as single and from others as twofold .

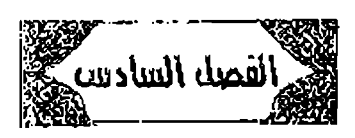
Down to the Italian school then , and apart from it , philosophers have treated these subjects rather obscurely , except that as we said they have in fact used two kinds.of cause , and one of these – the source of movement – some truant as one and other as two . But the Pythagoreans have

---

[1] phys i, 3 .

said in the same way that there are two principles, but added this much which is peculiar to them , that they thought that finitude and infinity were not attributes of certain other thongs , e.g. of fire or earth or anything else of this kind ,. but that infinity itself and unity itself were the substance of the things of which they are predicated . This is why number was the substance of all things . On this subject, then they expressed themselves thus ., and regarding the question of essence they began to make statements and definitions , but treated the matter too simply For they both defined superficially and thought that the first subject of which a gived definitions was predicable was the substance of the things defined. as if one supposed that "double" and 2 were the same, "because" 2 is the first thing of which double is predicable . But surely to be double and to be 2 are not same , if they are, one thing will be many – a consequence which they actually drew [1]. From the earlier philosophers , then and from their successors we can learn thus much .

(1) e.g. 2 was identified both with opiniod and with daring .



الفلسفة الأفلاطونية واستخدامها للعلتين المادية والصورية فحسب

After the systems we have named came the philosophy of Plato ; which is most respects followed these thinkers للآخرين but had peculiarities. That distinguished it from the philosophy of the Italians. For , having in his youth first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is on knowledge about them) these views he held even in later years , Socrates however , was busying himself about ethical matters and neglecting the world of nature as a whole but seeking the universal in these ethical matters , and fixed thought for the first time no definitions, Plato accepted his teaching but held that the problem applied not to sensibles things but to entities of another kind-for this reason that the common definition; could not be a definition of any sensible thing , as they were always changing Things of this other sort then he called Ideas and sensible things , he said , were all named after these, and in virtue of a relation to these; for the many existed by participation in the ideas that have the same name as they. Only the name "participation" was new for the Pythagoreans say that thing exist "imitation" of numbers and Plato says they exist by participation, changing the name. But what the Participation or the imitation of the Forms could he المشاركة they left an open question .

Further , besides ensible things and Forms he says There are the objects of mathematics , which occupy an intermediate position; differing from sensible things in being eternal and unchangeable , from Forms in that there are many alike , while the form itself is in each case unique .

Since the Forme were the causes of all other things , he though their element were the element of all things As matter the great and the small were principles; as essential reality , The one, For from the great and the small , be participation in the One, come , the Numbers .

But he agreed with the Pythagoreans in saying that the One is substance and not a predicate of something else , and in saying that the Number are the causes of the reality of other things he agreed with them , but positing a dyad and construction the infinite out of great and small instead of treating the infinite as one: is peculiar to him , and so is his view that the Numbers exist apart from sensible thing, while they say that the things themselves are Numbers, and do not place the object of mathematics between forms and sensible things. His divergence from the Pythagoreans in making the One and the Numbers separate from things, and his introduction of the Forms , were due to his inquires in the region of definitions (for the earlier thinkers had no tincture of dialectic), and his making the other entity besides the One a dyad was due to the belief that the number , except those which were prime could be nearly produced out of the dyed as out of some plastic material .

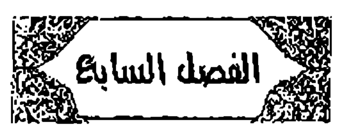
Yet what happens is the contrary, the theory is not reasonable one For they make many things out of the matter, and the form generates only once , but what we observe is that one table is made from one matter , while the

man who applies the form though he is one , makes many tables . And the relation of the male to the females is similar , for the latter is impregnated by one copulation , but the male imporegnates many females ; yet these are analogues of those first principles .

Plato , then declared himself thus on the points in question , it is evident from what has been said that he has used only two causes , that of the essence and the material cause (for the Forms are the causes of essence of all other things , 'and the One is the cause of the essence of the Forms); and it is evident what the underlying matter is , of which the Forms are predicated in the case of sensible things , and the One in the case Forms , viz That this is a dyad, the great and the small , Further he has assigned the cause of good and that of evil to the elements : one to each of the two , as we say [1] some of his predecessors sought to do , Empedances and Anaxagoras .

---

[1] CF , 984 bo 15- 19 , 32 – b , 10 .



المذاهب المختلفة ومدى اعترافها بالعلل الأربع

Our review of those who have spoken about first principles and reality and of the way in which they have spoken , has been concise and summary , but yet we have learnt this much from them that of those who spoke about principle and "cause" no one has mentioned any "principle" except those which have been distinguished in our work on nature, [1] but all evidently have some inkling of them , though only vaguely . For some speak of the first principle as matter whether they suppose this to be a body or to be incorporeal; e.g. Plato spoke of the great and the small, the Italians of the infinite , Empedocles of fire earth , الفيثاغوريون water and air , Anaxagoras of the infinity of انكساغوراس things composed of similar parts. These, then, have all had a notion of this kind of cause and so have all who speak of air or fire or water , or something denser than fire and rarer than air, for some have said the prime element is of this kind.

These thinkers grasped cause only , but certain others have mentioned the source of movement , e.g. those who make friendship and strife , or reason , or love , a principle.

The essence , i.e. the substantial reality , on one has expressed distinctly . It is hinted at chiefly by those who believe in the Forms; For they do not suppose either that the

---

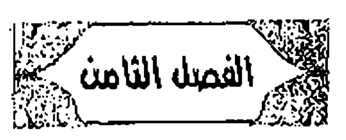
[1] Cf. 984 b. 15- 19, 32 – b. 10 .

Forms are the matter of sensible things , and the One the matter of the Forms , or that they are the source of movement (for they say these are causes rather of immobility and of being at rest) but they furnish the Form as the essence of every other thing , and the One as the essence of the Forms .

الصور الأفلاطونية

That for whose sake actions and changes and movements take place , they assert to be a cause in a way , but not in this way , i.e. not in the way in which it is its nature to be a cause For those who speak of reason or friendship class these causes as goods , they do not speak , however , as if anything that exists either existed or came into being for the sake of these , but as if movements started from these . In the same way those who say the C.e or the existent is the good , say that it is the cause of substance , but not that substance either is or comes to be for the sake of this. Therefore in turns out that in a sense they both say and do not say the good is a cause : for they do not call it a cause qus good but only incidentally

All these thinkers then , as they cannot pitch on another cause , seem to testify that we have determined rightly both how many and of what sort the causes are . Besides this it is plain that when the causes are being looked for , either all four must be sought thus or they must be sought in one of these four ways , Let us next disusc the possible difficulties with regard to the way in which each of these thinkers has spoken and with regard to his situation relatively to the first principles .



نقد الفلاسفة السابقين على أفلاطون

Those then who say the universe is one and posit one kind of thing as matter , and as corporeal metter which has spatial magnitude , evidently go astray in many ways . *(نقد المدرسة الطبيعية)*

For they posit the elements of bodies only , not of incorporeal things , though there are also incorporeal things. And in trying to state the causes of generation and destruction, and in giving a physical account of all things, they do away with the cause of movement. Further thayer in not position the substance, i.e. the essence , as the cause of any thing, and besides this in lightly calling any of the simple bodies except earth the first principle , without inquiring how they are produced out of one another, -I mean fire, water , earth , and air . For some things are produced out of each other by combination , others by separation, and this makes the greatest difference to their prioity and posteriority. For (1) in a way the property of being most elementary of all would seem to belong to the first thing from which they are produced by combination, and this property would belong to the most fine -- grained and subtle of bodies , For this reason those who make fire the ginciple would be most in agreement with this argument . But each of the other thinkers agrees that the element of corporeal things is of this sort . At least none of those who named one element claimed that earth was the element evidently because of the eoarseness of its grain. (Of *(الاتصال والانفصال)* *(هرقليطس)*

the other three elements each has found some judge on its side ; for some maintain that fire other that water , others that air is the elements . Yet why after all , do they not name earth also, as most man do ? for people say all things are earth. And Hesiod says earth was produced first of هزيود corporeal. things, so primitive and popular has the opinion been (According to this argument , then , no one would be right who either says the first principle is any of the elements other than fire , or supposes it to be denser than air but rarer than water But (2) if that which is later in generation is prior in nature , and that which is concocted and compounded is later in generation , the contrary of what we have been saying must be true – water must be prior to air , and earth water .

So much, then fc· ·ə who posit one cause such as we mentioned , but the same is true if one supposes more of these, as Empedocles says the matter of things is four انبادوقليس bodies , For he too is confronted by consequences some of which are the same as have been mentioned , while others are peculiar to him For we see these bodies produced from one another , which implies that the same body does not always remain fire or earth) we have spoken about this in our works on nature) [1]; and regarding the cause of movement and the question whether we must posit one or two , must be thought to have spoken neither correctly nor altogether plausibly. And in general, change of quality is necessarily done away with for those who speak thus , for on their view cold will not come from hot nor hot from cold. For if it did there would be something that accepted the

---

[1] De Caelo iii 7.

contraries them selves , and there would be some one entity that became fire and water , which Emqedocles denies .

As regards Anaxagras if one were to suppose انكساغوراس that he said there were two elements , the supposition would accord thoroughly with an argument which Anexagoras himself did not state articulately but which he must have accepted if any one had led him on to it . True to say that in the beginning all things were mixed is absurd both on other grounds and because it follows that they must have exited before in an unmixed form , and because nature does not allow any chance thing to be mixed with any chance thing , and also because on this view modifications and accident could be separated from substances (for the same things which are mixed can be separated); yet if one were to follow him up piecing together what he means , he would perhaps be seen to be somewhat modern in his views . For when nothing was separated out, evidently nothing could be truly of the substance that then existed . I mean e.g. that it was neither white nor gray nor black, nor any other colour but of necessity colourless, for if it had been coloured it would have had one of these colours. And similarly , by this same argument it was flavourless , nor had it any similar attribute for it could not be either of any quality or of any size , nor could it be any definite kind of thing For if it were, one of the particular forms would have belonged to it , and this is impossible , since all were mixed together , for the particular form would necessarily have been already separated out, but says all were mixed except reason, and this alone was unmixed and pure . From this it follows then , that he must say the principles are, the One (for this is simple and unmixed) and the other , which is of such a

nature as we suppose the indefinite to be before it is defined and partakes of some form. Therefore while expressing himself neither rightly nor clearly, he means something like what the later thinkers say and what is how more clearly seen to be the case .

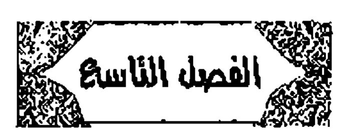
But these thinkers are , after at home only in arguments about generation and destruction and movement, for it is practically only of this sort of substance that they seek the principle and the causes But those who extended their vision to all things that exist and of existing things suppose some to be perceptible and other not perceptible evidently study both classes , which is all the more reason why one should devote some time to seeing what is good in their views and what from the standpoint of the inquiry we have now before us .

The Pythagoreans "treat of principles and elements stranger than of the physical philosophers" the reason is that they got the principles from non sensible things , for the objects of mathematics, except those of astronomy, are of the class of things "without movement"; yet their discussions and investigation are all about nature ,for they generate the heavens and with regard to their parts and attributes and function they observe the phenomena and use up the principles and the causes in exlaining these which implies that they agree with the others, the physical philosophers, that the real is just all that which is perceptible and contained by the so – called, heavens , But the causes and the principles which they mention are , as we said sufficient to act as steps even up to the higher realms of reality and are more suited to these than to theories about nature. They do not tell us at all however how there can movement if

limit and unlimited and odd and even are the only things assumed , or how without movement and change there can be generation and destruction , or the bodies that move thought the heavens can do what they do .

Further if one either granted them that spatial magnitude consists of those elements , or this were proved , still how would some bodies be light and other have weight? To judge from what they assume and maintain they are speaking no more of mathematical bodies than of perceptible, hence they have said nothing whatever about fire or earth or the other bodies of this sort I suppose because they have nothing to say which applies ceculiarly to perceptible things .

Father , how are we to combine the beliefs , that the attributes of number and number itself, are causes of what exists and happens in the heavens both from the beginning and now , and that there is on other number than this number out of which the world is composed ? When in one particular region they place opinion and opportunity, and, a little above or below , injustice and decision or mixture and allege – as proof , that each of these is a number, and that there happens to be already in this place a plurality of the extended bodies composed of numbers, because these attributes of number attach to the various place, this being so is this number, which we must suppose each of these abstraction to be , the same number which is exhibited in the material universe , or is it another than this ? Plato says it is different , yet even he thinks that both these bodies and their causes are number but that the intelligible number are causes , while the others are sensible



نقد نظرية المثل

Let us leave the Pythagoreans for the present; for it is enough to have touched on them as much as we have done . But as for those who posit the Ideas as causes , firstly , in seeking to grasp the causes of the things around us , they introduced others quall in number to these , as if a man who wanted to count things though he would not be able to do it while they were few , but tried to count them when he had added to their number , For the forms are practically equal to – or not fewer than– the things , in trying to explain which these thinkers proceeded from them to the Forms. For to each thing there answers an entity which has the same name and exists apartrom the substances, and so also in the case of all other groups there is a one over many, whether the many, are in this world or are eternal .

Further , of the ways in which we prove that the forms exist, nons is convincing, for from some no inference necessarily follows , and from some arise forms even of thing of which we think there are no Forms , for according to the arguments from the existence of the sciences there will be Forms of all things of which there are sciences , and according to the, one over many "argument there will be Forms even of negations, and according to the argument that there is an object for thought even when the thing has perished there will be Forms of perishable things ; for we have an image of Futher of the more accurate arguments ,

some lead to Ideas of relations , of which we say there is no independent class , and others introduce the "third man "

And in general the arguments for the Forms destroy the things for whore existence we are more zealous than for the existence of the Ideas , for it follows that not the dyad but number is first i.e. that the relative is prior to the absolute besides all the other points on which certain people by following out the opinions held about the Ideas have come into conflict with the principles of the theory

Futher according to the assumption on which our belief in the Ideas rests there will be Forms not only of substances but also of many other things (for the concept is singls not only in the case of substances but also in the other causes and there are sciences not only of substance but of other things and a thousand other such difficulties confront them) .

But according to the necessities of the case and the opinions held about the Forms , if Forms can be shard in there must be Ideas of substances only. For they are not shared in incidentally , but a thing must share in its Form as in something not predicated of a subject (by being shared in incidentally , I mean that e.g. if a thing shares in , double itself it shares also in "eternal", but incidentally for "eternal" happens to be predicable of the "double") .

Therefore the Forms will be substance ; but the same ter me indicate substance in this and in the ideal world (or what will be the meaning fo sayting that there is something apart from the particulars – the one over many ?) And if the Iders and the particulars that share in them have the same form , there will be something common to these , for why should 2, be one and the same in the perishable 2'S or in

these which are many but eternal , and not the same in the 2 "itself" as in the particular 2 ? But if they have not the same form , they must have only the name in common and it is as if one were to cell both Callias and a wooden image a man, without observing any community between them [1].

Above all one night discuss the question what on earth the Forms contribute to sensible things , either to those that are eternal or to those that come into being and cease to be . For they cause neither movement nor any change in them . But again they help in no wise either towards the knowledge of the other things (for they are not even the substance of these , else they would have been in them) or towards their being if they are not in the particulars which share in them , though if they were , they might be though to be causes , as white causes whiteness in a white object by entering into its composition

But this argument which first Anexagoras and later Eudoxus and certain others used , is very easily upset , for it is not difficult to collect many insuperable objections to such a view

But further , all other things cannot come from the Forms in any of the usual senses of "form". And to say that they are patterns and the other thing share in them is to use empty words and poetical metaphors For what is it that works, looking to the Ideas ? And any things can either be , or become, like another without being copied from it , so that whether Socrates exists or not man like Socrates might come to be , and evidently this might be so even if Socrates were eternal . And there will be several patterns of the same

---

(1) with 990 b2. 991 a 8 cf xiii , 1078 b 34 – 1079 b 3 .

thing , and therefore several Forms , e.g. "animal" and "two – footed" and also "man himself" will be Forms of man Again , the Forms are patterns not only of sensible things , but of Forms themselves also , i.e. the genus , as genus of various species , will be so , therefore the same thing will be pattern and copy

Again , it would seem impossible that the substance and that of which it is the substance should exist apart , how therefore. could the Ideas, being the substances of things , exist apart ? In the Phaedo [1] the case is stated in this way – that the Forms are causes both of being and of becoming ; yet when the Forms exist , still the things that share in them do not come into being , unless there is something to originate movement and many other things come into being (e.g. a house or a ring) of which we say there no Forms Clearly , therefore even the other things can both be and come into being owing to such causes as produce the things just mentioned [2].

Again , if the Forms are number , how can they be causes ? Is because existing things are other numbers , e.g. one number is man , another is Socrates ,another Callias ? Why then are the one set of numbers causes of the other set? It will not make any difference even if the former are eternal and the later are not but if it is because in this sensible world (e.g. harmony) are of numbers evidently the things between which they are ratios are some one class of things If , then this – the matter – is some definite thing , evidently the numbers themselves too will be ratios of something to

(1) 100 C- E .

(2) with 991

something else E.g. if Callias is a numerical ratio between fire and earth and water and air , his Idea also will be a number of certain other underlying things; and man – himself, whether it is a number in a sense or not , will still be a numerical ratio of certain things and not a number proper , nor will it be a kind of number merely because it is a numerical ratio .

Again from many numbers one number is produced , but how can one Form come from many Forms ? And if the number comes not from the many numbers themselves but from the units in them e.g. in 10.000 how is it with the units? If they are specifically alike , numerous absurdities will follow, and also if they are not alike (neither the units in one number being themselves like one another nor those in other numbers being all like to all) ; for in what will they differ , as they are without quality ? This is not a plausible view , nor is it consistent with our thought on the matter .

Further , they must set up a second kind of number (with which arithmetic deals) and all the object which are called intermediate by some thinkers ; and how do these exist or from what principles do they proceed ? Or why must they be "intermediate" between the things in this sensible world and the things -- themselves ?

Further , the unites in 2 must each come from a prior 2 , but this is impossible .

Further why is a number , when taken all together one?

Again , besides what has been said , if the units are diverse the Platonists should have spoken like those who say these are four or two, elements for each of these thinkers gives the name of element not to that which is

common , e.g. to body , but to fire and earth whether there is something common to them viz body or not in fact the Platonists speak as if the One were homogenous like fire or water and if this is so , the number will not be substance . Evidently if there is a One itself and this is a first principle , "one" is being used in more than one sense , for other wine the theory is impossible

When we wish to reduce substances to their principles , we state that lines come from the short and long (i.e. from a kind of small and great). and the plans from the broad and narrow and body from the deep and shallow : yet how then can either the plane contain a line , or the solid a line or plane? For the broad and narrow is a different class from the deep and shallow Therefore , just as number is not present in these? the many and few are different from these evidently no other of the higher classes will be present in the lower. But again the broad is not a genus which includes the deep, for then the solid would have been a species of plane [1].

Further , from what principle will the presence of the points in the line be derived ? Plato even used to object to this class of things as being a geometrical fiction . He gave the name of principle of the line – and this he often posited -- to the invisibles lines Yet these must have a limit therefore the argument from which the existence of the line follow proves also the existence of the point .

In general though philosophy seeks the cause of perceptible things we haive given this up (for we say nothing of the cause from which change takes its start) , but

(1) With 992 –10-19 Cf , xiii , 1085 a 9 – 1 9

while we fancy we are stating the substance of perceptible things we assert the existence of a second class of substances while our account of the way in which they are the substances of perceptible things is empty talk , for "sharing" as we said before, [1] means nothing .

Nor the Forms any connation with we see to be the cause in the case of the arts , that for whose sake both all mind and the whole of nature are operative [2]- with this cause which we assert to be one of the first principles ; but mathematics has come to be identical with philosophy for modern thinkers , though they say that it should be studied for the sake of other things [3].

Further ,one might suppose that the substance which according to them underlies as matter is too mathematical , and is a predicate and differentiae of the substance ; i.e. of the matter , rather than that matter itself , i.e. the great and the small are like the rare and the dense which the physical philosophers speak of, calling these the primary differentiate of the substratum; for these are a kind of excess and defect . And regarding movement, if the great and the small are to be movement evidently the Forms will be moved , but if they are not to be movement , whence did movement come? The whole study of nature has been annihilated .

And what is though to be easy - to show hat all things are one – is not done; for what is proved by the method of setting out instances [4]is not that all things are one but that there is a One – itself- if we grant all the assumptions . And

---

(1) 961 a 20 – 72 .

(2) sc. The final cause

(3) cf .

(4) for this platonic method cf , vii 1031 b

not even this follows , if we do not grant that the universal is a genus ; and this in some cases it cannot be .

Nor can it be explained either how the lines and planes and solids that come after the numbers exist or can exist , or what significance they have; for these can neither be Froms (for they are not numbers) nor the intermediates (for those are the object of mathematics) ; nor the perishable things . This is evidently a distinct fourth class .

In general , if search for the elements of existing things without distinguishing the many senses in which things are said to exist , we cannot find them especially if the search for the elements of which things are made is conducted in this manner For it is surely impossible to discover what "acting" or being acted uo, or the straight is made of but, if elements can be discovered at all , it is only the elements of substances therefore either to seek the elements of all existing things or to think one has them is incorrect .

And how could we learn the element of all things ? Evidently we cannot start by knowing anything before . For as be who is learning geometry , though he may know other things before , knows non of the things with the science deals and about which he is to learn , so is it in all other cases . Therefore if there is a science of all things , such as some assert to exist he who learning this will know nothing before Yet all learning is by means of premises which are (either all or some of them) known before – whether the learning be by demonstration or by definition ; for the element of the definition must be know before and be familiar ; and learning by induction proceeds similarly .

But again , if the science were actually innate, it were strange that we are unaware of our possession of the greatest of scienccs .

Again , how is one to come to know what all things are made of , and how is this to be made evident? this also affords a difficulty : for there might be a conflict of opinion, as there is about certain syllables , some say za is made out of a and d and a, while others say it is a distinct sound and none of those that are familiar .

Further , how could we know the objects of sense without having the sense in question ? Yet we ought to , if the elements of which all things consist , as complex sounds consist of the element proper to sound , are the some .



أولاً: الفلسفة السابقة على سقراط

١- المرجع الرئيسى لهذه الفترة: المقالة الأولى من الفصل الثالث إلى نهاية الفصل السادس من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بالإضافة إلى بضع فقرات فى مؤلفاته الأخرى، وعلى الأخص فى كتاب الطبيعة وفى الأخلاق النيكوماخية. كما أن ثمت إشارات إلى فلاسفة هذه الفترة فى محاورات أفلاطون.

ب- وتوجد مراجع خاصة بهذه الفترة أهمها:

Burnet (J)Early Creek Phiosophy

الطبعة الثانية لندن ١٩٠٩

Shuhle (P.M.) , Essai sur la For mation de le penaee grecque paris 1949.

جـ- أما المراجع العامة فمنها ما هو بالعربية، ومنها ما هو باللغات الأجنبية.

١-ومن المراجع العربية كتاب" تاريخ الفلسفة اليونانية" للأستاذ المرحوم يوسف كرم: وهو أدق المراجع العربية وأهمها على الإطلاق.

ثم الجزء الأول من" تاريخ الفلسفة العربية" لخليل الجر إلى صفحة٦١، هذا بالإضافة إلى مؤلفين عن صلة الفلسفة اليونانية بالمذاهب الشرقية وهما:

" تاريخ الفلسفة الشرقية" للدكتور محمد غلاب، " والفلسفة فى الشرق" ترجمة الدكتور يوسف موسى".

- ديمقريطس مع نصوص مترجمة للأساتذة على سامى النشار وعلى عبد المعطى.
- هرقليطس للأساتذة على سامى النشار ومحمد على أبو ريان وعبده الراجحى

٢- أما المراجع العامة الأجنبية فنكتفى منها بما يلى

- Brehier (E) , Hist. De la philosophie, t.1
- Burnet (J) Greek Philosophy, from Thales to Plato, London, 1943.
- Coplcston. A Histoy of Philosophy , London, 1955

- Gomperz, Greek Thinkers.
- Rivaud, Hist .de la philosophie 1948.
- Robin (L) La Pensee grecque des origines a Epicure paris 1942.
- La pensee grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1948.
- Russell (B) A History of Western philosophy.

وقد ترجم الدكتور زكي نجيب محمود قسما من هذا الكتاب.

Zeller, Outlines of the Hist . Greek Philosophy.

ثانيا – سقراط

- Robin (L) Les Memorablea de Xenophon et notre connaissance de la philosophies de Socrate (Annee Tsylor, Socrates. 1932. Philosophique 1910)

ثالثاً : أفلاطون

١- المحاورات

١- نشرت نصوص المحاورات باليونانية في مجموعة Cuillaume Bude

وكذلك نشرها John Burnet في ستة أجزاء.

وثمت نشرة أخرى للنصوص في مجموعة Loeb

٢- وهناك ترجمات أخرى لمحاورات أفلاطون، وأقدمها الترجمة اللاتنية التي أنجزها Marsile Ficin في عنصر النهضة.

ثم ترجمة 1840-1822 (Victor Cousin)

وترجمة Saisset et Chauvel

غير أن أهم هذه الترجمات هي تلك التي قامت بها رابطة C. Budé فقد تعاون على إنجازها نخبة من أساتذة الجامعات بفرنسا.

وهناك ترجمات غيرها نذكر منها :-

١- ترجمة جويت

Jowelt. Dialogues of Plato transleted to English. 3 rd Ed. Oxford Univ. Hress.

وتوجد طبعة أخرى لهذه الترجمة في مجموعة Loeb

ب- وترجمة شامبرى

Chambry et Baccou: Oeuvres Completes de Platon Uad Prefaces et notes, 8 Vol., ed , Carnier.

جـ- ثم ترجمة روبان

Robin (L) Oeuvres Cempletes de Platon. Trad. Novelle et notes en 5 Volume 1950 Bib . de la pleiade.

٢- وثمت ترجمات مفردة لبعض المحاورات:

- منها ترجمة كورنفورد لمحاورتي تيتاووس والسفسطائي مع تعليقات بعنوان

F.M. Cornford Plato's Theory of knowledge 1935.

- ثم ترجمته لتيماوس مع تعليقات بعنوان

Plato's Cosmology 1937.

- يضاف إلى هذا تعليقات تيلور على تماوس

Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus 1928.

٤- وتوجد ترجمات عربية لبعض المحاورات منها:

- إيون- ترجمة محمد صقر خفاجه وسهير القلماوى.

- تلخيص نواميس أفلاطون لأبي نصر الفارابى- مع ترجمة لاتينية بقلم فرنسيسكو جابر يلي صادرة عن معهد واربورج.

Plato Arabus, Alfarabius Compendium Legum Plaonis by Franciscus Gabrieli London 1952.

الجمهورية- ترجمة الدكتور فؤاد زكريا. وقد صدرت هذه الترجمة عن دار الكاتب العربي عام ١٩٦٨- وأفرد المؤلف جزءاً خاصا يشتمل على تعليقاته على هذه المحاورة.

- جورجياس- ترجمة محمد حسن ظاظا- الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- فيدون- ترجمة عباس الشربيني ومراجعة الدكتور على سامي النشار فى " الأصول الأفلاطونية" الجزء الأول.

- فيليبوس: ترجمة الأب فؤاد جرجي.

- المأدبة- ترجمة وليم الميرى. وقد صدرت ترجمة عربية جديدة للمأدبة للأساتذة: النشار وقنواتي والشربيني عن دار الكتب الجامعية.

- محاورات أفلاطون: ترجمة زكى نجيب محمود، وتحتاج هذه الترجمة إلى مراجعة جديدة.

ب- فيما يختص بما نشر من مؤلفات عن أفلاطون راجع:

- F. UEBERWEC, Crundriss des Veschihte der philo aophio 1,Die Philosophie des Aheıtums 12e ed Appendice p. 65-100.
- P. M. Shuhle, L'ctat Present des Etudes Platoniciennes

وهو تقرير مقدم إلى مؤتمر رابطة جيوم بوديه الذى عقد فى استراسبورج سنة ١٩٣٨.

P.M. Shuhle, Etudes sur là Fabulation Platonicienne
Paris 1947 المقدمة ص ٣ إلى ٢٥

"Ou en sont les recherches sur le Platon- isme?" dans l'Information Litteraire, Noy- Dec. 1952 P. 194-198.

ثم تقرير مسيو شول إلى مؤتمر رابطة جيوم بودية سنة ١٩٥٤.

جـ- مراجع خاصة بموضوعات معينة فى محاورات أفلاطون نجتزئ منها ما يلى:

١- أساطير أفلاطون

Shuhle, La Fabulation Platonicienne

٢- نظرية المثل والجدل

David Ross, Plato's Theory of Ideas, Oxford 1951

٣- الرياضيات والطبيعة وعلم الحياة

- Milhaud, Platon et les philosophes geometres de la Crece Paris 1900.
- Robin. La Theorie Platonicienne des Idees et des nombree Paris 1908.
- Robin, Etude sur la signification et la place de la physique dans la philcsophie de Platon, Paris 1919.
- Rodier, Les Mathematiques et la Dialectique dans le systeme de Platon 1902.

٤- نظرية أفلاطون فى النفس

- Robin, La ThEORIE Platonicienne de l' amour, Paris, 1933 Rodier, les preuves de l'immortalite de l'ame dans le Phedon de platon, Annee Philosoph ique 1908.

٥- الأخلاق والسياسة

- Brochard, la morale de Platon.

- Pierre lacheze- Rey, les idees morales, sociales et Politiques de Platon. Paris 1938.

٦- الفن والجمال

- Charles Leveque, Platon Fon dateur de l' Esthetique 1857 Rivaud, Platon et la Musique, Revue, Revue, d'Hist. De la Philosophie 1929.

٧- الدين عند أفلاطون

- Festugiere, Contemplation et Vie contemplative selon Platon, 1636
- More, Religion of Plato, Princeton, 1921.
- Solmsen, Plato's Theolegy, Ithaca 1942.

٨- أفلاطون والشرق

- Festugiere, Platon et Porient, Revue de Philologie1947,p.5. 45.

٩- الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة

- Brehier, Platonisme et Neoplatonisme, Revue des Etudes Crecques 1938.
- De Vogel, On The Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism: Mind Jan., 1893 P. 43.

د- مراجع عامة عن مذهب أفلاطون

- f. Ast Lexicon platonicum 3 vol 1908
- burnet , platonism , California 1908
- Dies , Atuour de platon , 2 vol paris 1926
- Fouille la philosophie de platon 1889
- Jackson , Later Theory of Ideas , in Journal of philology 1882 (10) p . 253
- A.Koyre : Introduction a la lecture de Platon 1945
- Pater : plato and plationism 1909
- (B) Parain : Essai sur le logos platonicien 1942
- Robin (L) : Platon , ed Alcan Paris 1938 .
- Shuhle [1]: l'oeurvre de Platon ed Hachette Paris 1955
- Toylor : Forms and Numbers A study in platonic Metaphy Sics in philosophical Studies London 1934
- Wshi (J) : Etude sur le Parmenide , Paris 1927

---

(١) يعد هذا الكتاب أحدث مرجع عن أفلاطون ، وبه ثبت شامل لأغلب المراجع الهامة في ميدان الدراسات الأفلاطونية ص ٢١٢ – ٢٢١ .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

ملحقات

فصول من المقالة الأولى

من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو (من ص٢٨٥ إلى ٣٣٨)[١]

---

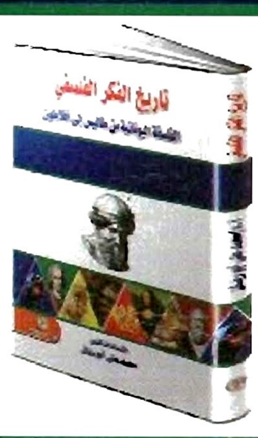
[١] هذه الأرقام المسلسلة بحسب المسلسلة صفحات الكتاب تقابل الأرقام الأوربية التي يجدها القارئ فى النص الإنجليزي من رقم ١ إلى رقم ٥٤

للمؤلف	الناشر
١- أصول الفلسفة الإشراقية (الطبعة الثانية)	دار الطلبة العرب (بيروت)
٢- هياكل النور (نقد)	المكتبة التجارية)
٣- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول (الفلسفة اليونانية) الطبعة الخامسة	دار الجامعات المصرية
٤- تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (أرسطو) الطبعة الثالثة	الهيئة العامة للتأليف
٥- تاريخ الفكر الفلسفي - الفلسفة الحديثة	دار الكتب الجامعية
٦- فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة (الطبعة الثالثة)	دار المعارف
٧- النظم الاشتراكية مع دراسة مقارنة للاشتراكية العربية (الطبعة الثانية) .	دار المعارف
٨- الفلسفة الإسلامية خصوصياتها ومذاهبها (في قراءات في الفلسفة)	الهيئة العامة للتأليف
٩- الفلسفة ومباحثها (الطبعة الثالثة)	دار الجامعات المصرية
١٠- ترجمة كتاب الدخل إلى الميتافيزيقا للفيلسوف هنرى برجسون	دار الجامعات المصرية
١١- هرقليطس فيلسوف الصيرورة (مع آخرين)	دار المعارف
١٢- لمحات في الحقائق	دار المعارف
١٣- نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ، فصلة من مجلة	كلية الآداب جامعة الإسكندرية
١٤- أبو العلا عفيفي حياته وآثاره ، الفلسفية	كلية الآداب جامعة الإسكندرية
٢٥- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الأول)	دار النهضة العربية بيروت
١٦- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الثاني)	دار الجامعات المصرية

تم بحمد الله



مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية





الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقي متفرع من العيسوي سيدي بشر - الإسكندرية
تليفاكس : ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الإسكندرية